Annotation

LOS JUDÍOS EN ESPAÑA

JOSEPH PÉREZ

Marcial Pons Historia

De la Sefarad bíblica a la Sefarad de hoy

El judaísmo consta de dos grandes ramas, la sefardí y la askenazí. La primera tiene sus orígenes en la Península Ibérica y, desde allí, ha irradiado hacia la Europa occidental y el Mediterráneo; su lengua es el judeo-español. Los askenazíes, en cambio, tienen sus raíces en la Europa germánica, en la cuenca del Rin, y desde allí se difundieron por la Europa central y oriental; su lengua es el yídish, dialecto compuesto de alemán medieval y de hebreo; en los siglos XVI y XVII, Polonia fue la cuna principal de la comunidad askenazí; luego las persecuciones empujaron a muchos judíos polacos a emigrar hacia la Europa occidental y el Nuevo Mundo, movimiento que cobró más importancia a finales del siglo XIX, cuando Rusia —a la sazón dueña de Polonia— se ensañó contra los judíos.

Pero, ¿de dónde viene la costumbre de designar como sefardíes a los judíos procedentes de España? En el libro bíblico de *Abdias* (v. 20), se lee: «los desterrados de aquel ejército, los hijos de Israel, ocuparon Canaán hasta Sarepta, y los desterrados de Jerusalén que están en Sefarad ocuparán las ciudades del Negeb». La palabra Sefarad es, pues, un topónimo bíblico, pero de difícil interpretación: ¿a qué se refiere concretamente? La edición francesa de la Biblia conocida como Biblia de Jerusalén —porque fueron eruditos de la escuela bíblica de Jerusalén los que la editaron, tradujeron y comentaron— propone en nota el siguiente comentario: «Canaán es Fenicia; Sarepta es una ciudad fenicia situada en la costa entre Tiro y Sidón; Sefarad es una ciudad desconocida a la que fueron desterrados los habitantes de Jerusalén. Se ha sugerido identificarla con Sparda (Sardes), ciudad de Lidia (Asia Menor), o con Shaparda, ciudad del suroeste de Media, no muy lejos de Babilonia, a no ser que se trate de la Sefarvaïm que habla el II libro de los Reyes (17, 24, y 18, 34); en este caso Sefarad podría ser Sabarian o Sibraïm, cerca de Hama (Siria)»[1].

Lo que se saca en limpio de aquel comentario autorizado, es que la Sefarad bíblica se refería a una ciudad del Oriente Próximo; no tendría nada que ver con cualquier finisterre situado en el oeste, como podría ser la Península Ibérica. ¿Cuándo se empezó a identificar la Sefarad bíblica con la España judía? Probablemente muy tarde. En una sesión de la Real Academia de la Historia (21 de febrero de 1992), el arabista Emilio García Gómez, que, a la sazón, era director de aquella corporación, sostuvo que la palabra Sefarad nunca fue usada en la España medieval y que sólo se empezó a utilizar después de la expulsión de los judíos de España; de esta manera habrían pretendido algunos rabinos distinguir a los judíos procedentes de España de los que residían en otros lugares, los llamados askenazíes; los medievalistas presentes en aquella sesión de la Academia no presentaron el más mínimo reparo a la observación del director.

Esto no obstante, una larga tradición sigue identificando Sefarad con España. De ahí la inveterada costumbre de designar como sefardíes a los judíos procedentes de la Península Ibérica, para distinguirlos así de los askenazíes que serían los de la Europa central u oriental. Teniendo en cuenta aquellas dudas y aquella tradición, nos ha parecido lo más prudente reservar las palabras Sefarad y sefardí a la época posterior a 1492, hablando, para la época anterior, de judíos que vivieron, sea en al-Ándalus (España musulmana), sea en la España cristiana.

El tema judío o sefardí siempre ha suscitado un inmenso interés entre los especialistas e incluso en el gran

público. ¿A qué se debe esta solicitud tan extraña? Probablemente al gran número y a la cultura de los judíos que residían en la península y tuvieron que salir de ella en 1492. Los judíos expulsados de otros países en fechas anteriores —Inglaterra, Francia, sobre todo— no representaron grandes cantidades de personas, de modo que su ausencia se notó poco en aquellas naciones. No fue así en España. Los judíos que vivían en ella eran tantos y ocupaban a veces puestos tan importantes en la vida económica y cultural que su salida forzosa significó un trauma para ellos, al tener que abandonar una patria a la que tanto querían, a la par que a la nación que se separó de ellos y trató de justificarlo de un modo u otro. Durante siglos, muchos de aquellos desterrados conservaron, respecto de España, sentimientos ambiguos: por una parte, el resentimiento normal contra una madrastra que renegó de ellos; por otra parte, la nostalgia por una patria que, conforme pasaba el tiempo, se les antojaba cada día más llena de méritos y ventajas; fueron así los mismos sefardíes los primeros en idealizar la «Edad de Oro» del judaísmo medieval y en forjar el mito de una España en la que las tres religiones del Libro habrían vivido en buena armonía, mito que se fue fortaleciendo con las canciones, los cuentos, las tradiciones, muchas veces anteriores a 1492, que se transmitían de generación en generación con la lengua que hablaran los abuelos, aquel judeo-español que se ha conservado hasta la actualidad, admirable testimonio de fidelidad a España a pesar de todos los sufrimientos que supuso la marcha al exilio.

La presencia de lo judío y de los judíos en España ha pasado por tres grandes etapas:

1. Durante las edades antigua y media estamos ante una España con judíos; los judíos son parte integrante de la sociedad; lo judío pudo ser en ocasiones algo extraño o malquerido, pero nunca ajeno; formaba parte inseparable de un rico y complejo entramado social.

2. En 1492 se abre una nueva era: España sin judíos; más aún, una España en la que se intenta borrar toda huella del pasado judío; España acaba desinteresándose de los judíos de la diáspora.

3. A partir de la segunda mitad del siglo XIX y de modo más claro en el último cuarto de siglo, España descubre con sorpresa que miles y miles de ex compatriotas siguen hablando un español arcaico en el mundo musulmán y los Balcanes; al mismo tiempo, lo sefardí atrae y se vuelve tema de estudio para eruditos y folcloristas; los políticos, por su parte, piensan en apoyarse en aquellos aliados naturales en tierras de Oriente. El exilio sefardí llama la atención porque no tiene parangón en la historia de la humanidad; raras veces unos exiliados han mantenido durante medio milenio la fidelidad a sus orígenes, como no sea, en la América del Norte, los canadienses franceses de Quebec, que, en el siglo XVIII, tuvieron el sentimiento de haber sido abandonados por la metrópoli y sometidos a la dominación anglosajona. Cuando se desencadenó la tremenda oleada de salvajismo que se proponía borrar a los judíos de la faz de la tierra, la reacción espontánea de muchos españoles fue simpatía y solidaridad con unos hombres que eran, hasta cierto punto, sus compatriotas. España, donde prevaleció el antijudaísmo más que el racismo antisemita de los nazis fue entonces para gran número de sefardíes una tierra de refugio.

Ésta es la historia que intenta relatar este libro. En él no se pretende aportar nada sustancialmente nuevo. No se ha llevado a cabo, para escribirlo, ninguna investigación de gran envergadura en los archivos. Nos hemos propuesto elaborar una síntesis de lo que se puede saber ahora sobre el tema judío y sefardí con la sola originalidad de algunas observaciones o comentarios que nos han parecido convenientes presentar sobre tal o cual aspecto.

Preludio: Los judíos en la Península Ibérica antes de 711

Con la palabra griega *diáspora* se suele designar la dispersión del pueblo judío a través del mundo en la Antigüedad, fenómeno histórico que la tradición rabínica considera como el castigo impuesto por Dios a unos fieles que se habían apartado de Él, descuidando sus obligaciones religiosas y morales. Las primeras manifestaciones de la diáspora coinciden con la desaparición de los dos reinos hebreos que se habían formado después de la muerte de Salomón (930 a. C.). El primero, el de Israel, cae en poder de los asirios, quienes envían al destierro a muchos de los habitantes (722 a. C.). El segundo reino, el de Judá, se rebela algo más tarde contra Nabucodonosor, quien invade entonces el territorio, destruye la capital —Jerusalén— y el Templo y se lleva a gran parte de la población en cautiverio a Babilonia (586 a. C.). A estas primeras emigraciones forzosas siguen muchas otras, voluntarias, hacia Asia Menor y el Imperio romano. En tiempo de Calígula (37-41 d. C.) se decía de Jerusalén que era la metrópoli, no sólo de Judea, sino de muchas otras tierras hebreas, ya que eran numerosísimos los judíos que entonces vivían en Egipto, en Asia y también en Europa. Incluso se comentaba que había más judíos —cuatro millones— en el resto del Imperio romano que en la misma Palestina —tres millones—. Conviene, pues, mostrarse escéptico ante las afirmaciones de los Padres de la Iglesia, para quienes la diáspora sólo habría empezado en 70 d. C., después de la destrucción del segundo Templo de Jerusalén. En la Edad Media, los judíos europeos estaban mejor informados. En el siglo X, tanto en España como en otros lugares —por ejemplo, en Worms—, varios rabinos alegaron que sus

antepasados no tuvieron nada que ver en el proceso y muerte de Jesús, puesto que, cuando se produjeron aquellos acontecimientos, ellos ya no residían en Palestina. De la misma intención —tratar de probar la antigüedad de su llegada a la Península— procedía la pretensión que tenían los judíos españoles de ser de muy alto nivel cultural como descendientes que eran de la tribu de Judá, desterrada después de la destrucción del primer Templo, tradición que también aparece por primera vez en el siglo X, en el grupo que rodeaba al estadista Jasdáy ben Saprut, muy influyente en la corte de los califas de Córdoba.

En el siglo XVIII, el padre Martín Sarmiento opinaba con razón que aquél era un argumento retórico destinado a exonerar a los judíos de España de la terrible acusación de formar parte del pueblo deicida: los judíos fueron «siempre vilipendiados y acusados de haber muerto a Cristo Señor nuestro. Así, pues, es natural que para evadirse de esta nota, tan gravosa a sus conveniencias, fingiesen cuanto han fingido de su antiquísima habitación en España, significando que no eran descendientes de los que concurrieron a la muerte de Cristo». Todavía en el Siglo de Oro se discutió mucho acerca de una supuesta carta que los judíos de Toledo habían dirigido a Poncio Pilato para protestar por la condena de Cristo y uno de los falsos cronicones que pulularon a principios del siglo XVII, el de Jerónimo Román de la Higuera, afirma que, en el año 37 d. C., «los judíos españoles, en especial los carpetanos [es decir, los de Toledo] que habían respondido con indignada negativa a las cartas en que los Sumos Sacerdotes les pedían su consentimiento a la muerte de Cristo, acogieron favorablemente la predicación de Santiago y se convirtieron». El mismo cronicón se refiere a los judíos que, en tiempo de Nabucodonosor, emigraron a España.

No cabe duda de que la diáspora había empezado en fecha muy temprana, varios siglos antes de la muerte de Cristo, pero es difícil señalar con precisión las etapas del arribo y asentamiento de los primeros judíos en la Península Ibérica. En su memoria, *Antigüedades hispano-hebreas, convencidas de supuestas y fabulosas. Discurso histórico-crítico sobre la primera venida de los judíos a España*, compuesta a finales del siglo XVIII y publicada por la Real Academia de la Historia, Francisco Martínez Marina se mostraba muy severo ante tales lucubraciones; para él, la más antigua presencia documental de los judíos en España se encuentra en los testimonios del Concilio de Ilíberis (314): «Cuanto se ha dicho y publicado por muchos escritos relativamente a tiempos más antiguos es incierto, imaginario y fabuloso». Algunas leyendas no dudan en remontar las fechas hasta la época del rey Salomón (970-931 a. C.). En el libro I de los *Reyes* (10-22) se lee que, cada tres años, las naves fenicias de Hiram de Tiro regresaban de Tarsis cargadas de oro, plata, marfil y monos. Otro texto, éste de *Isaías* (60-9), que la crítica bíblica data en torno a 500 a. C., habla también de las naves de Tarsis que llevaban desde muy lejos oro y plata. ¿Cabe identificar Tarsis con la colonia fenicia de Tartessos, tradicionalmente localizada en algún lugar entre Huelva y Ronda? Algunos estudiosos no lo admiten. Otros se muestran convencidos por la homofonía Tarsis/Tartessos. No cabe duda de que los testimonios bíblicos permiten identificar Tarsis como un gran centro del comercio exterior tirio; parece probable también que existiera alguna cooperación comercial entre judíos y tirios y fenicios, pero ya es más discutible que aquella cooperación haya llevado a una diáspora temprana y a un establecimiento de judíos en Tarsis/Tartessos. Llama además la atención el hecho de que, después de aquellos testimonios, ningún otro texto bíblico alude ya a Tarsis. Opina Luis A. García Moreno que si algún judío «se deslizó en las empresas comerciales y en las colonias fenicias en Tarsis, la huella de éste se habría definitivamente perdido tras los primeros años del siglo VI a. C. Hasta el punto de que los comentaristas rabínicos posteriores en absoluto pensarían en las Españas de su época a la hora de leer las citas de Tarsis antes recordadas, prefiriendo hasta su ubicación en la lejana y paradoxográfica India y no en la cotidiana y entonces en parte judaizada *Hispania*».

Los primeros asentamientos judíos en España fueron probablemente posteriores; debieron de establecerse en la costa mediterránea (Ampurias, Mataró, Tarragona y Málaga) y desde allí extenderse al interior de la Península. Mucho más tarde, cuando las legiones romanas destruyeron por segunda vez el Templo de Jerusalén (70 d. C.), otros judíos se establecieron en África del norte, primero, y, luego, en España. Se dice que el apóstol Pablo tenía la intención de ir a España para visitar las comunidades judías que existían allí en el primer siglo d. C. El resultado de aquellos movimientos migratorios fue un incremento paulatino e importante de la población judía en la Península Ibérica que parece bastante nutrida en la época romana. Parece claro que los judíos no constituían una etnia aparte; se distinguían por su condición religiosa, no por la raza y, si exceptuamos las creencias y los hábitos relacionados con ellas, en nada se diferenciaban de los demás habitantes del Imperio romano. Es muy acertada, a este respecto, la aclaración de Luis García Iglesias: «El ser judío era una condición religiosa y no racial [...]. Nos parece, pues, inadmisible la observación de Sánchez-Albornoz en el sentido de que los judíos constituían gentes extrañas a la vida peninsular. Esta extrañeza suya no iba más allá de lo que de extraño pudieran tener sus creencias y cuanto con ellas se relacionara», observación que cabe hacer extensiva a todas las épocas históricas: el judaísmo siempre fue una religión, nunca una etnia; hay que esperar hasta bien entrado el siglo XIX para que surjan el concepto moderno de racismo y la idea de que los semitas forman una raza distinta de la indo-europea,

inferior, viciada y peligrosa para su entorno. Allí donde se instalaban, los judíos formaban comunidades relativamente autónomas con el visto bueno de las autoridades. Aquellas comunidades estaban gobernadas por un consejo propio. Cada una tenía uno o varios rabinos y sacerdotes que cuidaban de la sinagoga. Tenían, asimismo, sus escuelas, bibliotecas, hospitales, cementerios, a veces sus baños. No se obligaba a los judíos a recluirse en guetos. Si preferían vivir agrupados en barrios determinados era con el fin de disponer de varias comodidades, como la de estar más cerca de la sinagoga, de la escuela rabínica o de las carnicerías y tiendas en las que abastecerse de los alimentos preparados conforme a las prescripciones de su ley. Se puede ver en esta organización un precedente de las aljamas típicas del judaísmo español de la Edad Media, tanto en las tierras sometidas a los moros como en los reinos cristianos.

Tampoco formaban los judíos una clase social distinta. Los había ricos y los había pobres y de todos los niveles. En una comunidad judía numerosa y próspera, como la de Alejandría, por ejemplo, encontramos a navieros, banqueros, hombres muy ricos y poderosos, pero la mayoría era más bien gente pobre e incluso miserable; los esclavos abundaban. No tenían los judíos ninguna dedicación profesional que les fuera exclusiva. Algunos de ellos eran comerciantes, pero no parece que se ocuparan preferentemente en el negocio del dinero; los documentos de la época no aluden a la usura judía, como será el caso en épocas posteriores. Sabemos de muchos que habían adquirido tierras que cultivaban por medio de esclavos y de colonos; acabaron por acceder a la gran propiedad rural y por dedicarse al trabajo del campo. O sea que el abanico profesional de los judíos era tan amplio y variado como el de cualquier otro grupo social. A no ser por la religión, nada les distinguía del resto de la población.

Por lo general, Roma se mostró más bien tolerante con el judaísmo que disfrutaba del estatuto de religión autorizada (*religio licita*). Ahora bien, desde fecha muy temprana, los judíos fueron comúnmente hombres poco simpáticos a ojos de los romanos y de los que vivían en torno a ellos, como se puede comprobar en numerosos textos de autores clásicos —Horacio, Marcial, Juvenal, Tácito, Plinio—. A causa de su monoteísmo —rasgo que compartieron pronto con los cristianos— tenían fama de menospreciar todas las religiones a excepción de la suya. Además, sus costumbres y modo de vivir —la circuncisión, el rechazo de determinados alimentos, la observancia del sábado— les apartaban del resto de la población que los odiaba como si fueran «enemigos de todo el género humano», acusación esta que recoge Tácito. Aunque en muchos lugares habían obtenido el derecho de ciudadanía, nunca llegaron los judíos a fundirse con el resto de la población. En todas partes tuvieron conflictos internos porque estaban divididos entre sí en sectas rivales que disputaban sobre aspectos del dogma, del derecho, del ritual: fariseos, saduceos, esenios, zelotes —que los romanos llamaban también sicarios por la facilidad con la que sacaban el puñal (*sica*)—, sin contar con las querellas que les oponían a todos los grupos con los que convivían. Fueron aquellos enfrentamientos, más que motivos de orden político, los que acabaron provocando la ira y la reacción de las autoridades romanas. Éstas, casi siempre acompañaron la hostilidad popular contra los judíos, raras veces tomaron la iniciativa. Consideraron a los judíos como un grupo insociable, incapaz de asimilarse a causa de sus costumbres religiosas, pero no se nota en ninguna parte antagonismos de tipo económico. Así se explican las persecuciones de las que fueron víctimas los judíos y también las «guerras judías», muchas veces atroces, desencadenadas por los ejércitos romanos (por ejemplo, la de 66-70, encabezada por Tito, o la que inició, bajo el gobierno del emperador Adriano, en 132-135, el llamado príncipe de Israel, Simón ben Kosba, en el que sus partidarios veían un Mesías libertador).

Cuando, a partir del siglo IV, con el apoyo de los emperadores Constantino y Teodosio, el cristianismo vino a convertirse en la religión dominante en el mundo romano, la Iglesia, que pretendía recoger la herencia del judaísmo anterior, no tardó en desconfiar de la influencia que los hebreos podían ejercer sobre los cristianos. Concretamente, en la Península Ibérica, discusiones y polémicas sobre cristianos que judaizaban al contacto con elementos judíos aparecen en el Concilio de Elvira (Iliberris) a principios del siglo IV. Se deduce de los textos que, en aquella época, existían comunidades judías en Aragón, en Cataluña (Barcelona, Tarragona, Tortosa), en las islas Baleares, en el Levante (Orihuela, Elche), en el valle del Guadalquivir, en Granada, así como en algunas zonas del interior (Toledo, Ávila, Astorga, Mérida) y que los obispos mostraban mucha preocupación ante el proselitismo de los israelitas y procuraban apartar de ellos a los cristianos; el concilio prohibió terminantemente que mujeres cristianas casaran con judíos, que cristianos y judíos se sentasen a comer a la misma mesa, que cristianos cometieran adulterios con judías, etc. En el mismo sentido tenemos noticias fidedignas de lo ocurrido en Menorca a principios del siglo V por una carta de Severo, obispo católico de Mallorca, fechada en 418. Cuenta el obispo cómo llegó a bautizar a más de quinientos judíos de Menorca después de que, a su instigación, los cristianos hubieran asaltado y saqueado las casas de los judíos y quemado la sinagoga. Las polémicas sobre su afán proselitista evidencian que a los judíos de la diáspora, procedentes de Palestina, habían venido agregándose muchos peninsulares que se habían convertido; los matrimonios mixtos también eran frecuentes y contribuían a conformar a los judíos de España como una minoría religiosa, no étnica. Éste es un aspecto que da a la expulsión de 1492

un carácter aún más dramático: los judíos estaban fundados a considerarse tan españoles como los cristianos viejos; llevaban siglos viviendo en la Península, que era en todos los sentidos su patria, la tierra de sus padres y antepasados.

La conversión forzosa de los judíos de Mahón es una de las consecuencias más notables y graves de los enfrentamientos con la Iglesia católica, entonces en posición dominante en la Península Ibérica como en el resto del Imperio romano. Se puede suponer que sucesos parecidos a los de Menorca debieron de producirse en muchos otros lugares. La situación de los judíos de España mejoró con la llegada progresiva de los visigodos en el transcurso del siglo V y su victoria definitiva a principios del VI. Los visigodos habían sido católicos en un principio, pero se habían convertido al arrianismo a finales del siglo IV porque así lo exigió el emperador de Constantinopla para que pudieran ocupar tierras del Imperio al sur del Danubio. El arrianismo era una secta religiosa que no admitía la unidad en tres personas de la Santa Trinidad y sostenía que el Verbo, sacado de la nada, era inferior al Padre; tampoco aceptaba la divinidad de Jesucristo. Por estos motivos, la Iglesia católica, que consideraba el arrianismo como una herejía, perdió mucho de su influencia con la llegada al poder de los visigodos. Los judíos se beneficiaron de aquella circunstancia y gozaron nuevamente de una existencia legal. Algunas medidas que venían de la época romana subsistieron, pero parece que no tuvieron ya mucha vigencia. Éste era el caso, por ejemplo, del código de Alarico (506) en el que se recordaba la vieja prohibición para los judíos de poseer esclavos cristianos; se pretendía frenar el proselitismo y se pusieron trabas a la construcción de nuevas sinagogas. Pero, por otra parte, se dio licencia a los judíos para restaurar las sinagogas existentes y se les concedió la facultad de zanjar sus litigios religiosos ante sus propios tribunales e incluso causas civiles si ambas partes eran judías y estaban de acuerdo para ello. Era una situación que, en muchos aspectos, recordaba la del Imperio romano. Los reyes visigodos se limitaban en este caso a recoger la legislación anterior.

La situación cambió con la conversión del rey Recaredo al catolicismo. Por ser arrianos, los primeros visigodos eran y se encontraban en la posición de una minoría dominante que tenía bajo su autoridad la masa de la población hispanorromana, de religión católica. En su afán por lograr, después de la unidad territorial y jurídica, la unidad religiosa, los reyes chocaban con aquella masa. En 589, el sucesor de Leovigildo (568-586), Recaredo, creyó hallar la solución convirtiéndose al catolicismo. Desde aquel momento cambia la situación de los judíos, única minoría disidente en un reino oficialmente católico. Recaredo inicia la política discriminatoria, recogiendo disposiciones anteriores como la prohibición para los judíos de tener esclavos cristianos, y añadiendo otras: prohibición de los matrimonios mixtos y exclusión de los cargos públicos. Pero es Sisebuto (que llega al trono en 612) el que verdaderamente desata la persecución. Manda liberar a los cristianos de toda relación de dependencia respeto de los judíos que se ven obligados a desprenderse de sus esclavos y servidores; el proselitismo judío se ve castigado por la pena de muerte y la confiscación de bienes; los hijos que puedan tener los judíos con esclavas cristianas habrían de ser educados como cristianos. Estas disposiciones tenían como fin impedir todo proselitismo judío y favorecer la conversión al catolicismo. El resultado concreto fue que los judíos quedaban excluidos de la estructura social; como se les prohibía tener esclavos y colonos les resultaba imposible o por lo menos difícil cultivar o poseer grandes propiedades. Un concilio celebrado en Toledo, en 633, dio ocasión a los obispos católicos para apoyar las decisiones del monarca. Los obispos, sin embargo, recordaban que no era permitido convertir a los judíos por fuerza, pero sí obligar a los conversos a permanecer fieles a su nueva fe. Sisebuto se ensaña contra los conversos, de quienes se sospechaba que judaizaban, es decir, que volvían en secreto a su antigua creencia. Por fin, pretende Sisebuto obligar a los judíos a convertirse al catolicismo o, si no, a salir de España. La cifra de los que entonces fueron expulsados se ha calculado en muchos miles y la de los bautizados en 90.000, pero serían probablemente mucho menos. Desde entonces conversos y judíos quedan excluidos de los cargos públicos con el motivo de que era intolerable que tuvieran autoridad sobre los católicos. Hacia 638, Chintila se hace más discriminatorio todavía; no admite que en su reino sigan viviendo súbditos que no son católicos. En la segunda mitad del siglo VII se llega al colmo de la violencia oficial contra los judíos; Recesvinto llega a imponerles la pena de muerte por lapidación o en la hoguera y establece disposiciones que se anticipan a los estatutos de limpieza de sangre de la época moderna; el rey Egica (687-702) dictamina nada menos que la esclavización de los judíos y conversos. Durante su reinado, se reúne el XVII Concilio de Toledo (694), en el que se lanzan graves acusaciones contra los judíos, acusados de conspirar contra el poder: «se esforzaron con atrevimiento tiránico por arruinar a la patria y a todo el pueblo [...] Este atrevimiento cruel y asombroso debe ser castigado con duras penas [...]; quisieron usurpar para sí el trono real... por medio de una conspiración. Y habiendo sabido esta nuestra asamblea con todo detalle este crimen infausto por sus mismas confesiones, decretamos que en fuerza de este nuestro decreto sufran un castigo irrevocable, a saber: que según el mandato del piadosísimo y religiosísimo príncipe nuestro, el rey Egica, que, encendido por el celo del Señor e impelido por el fervor de la santa fe no sólo quiere vengar la injuria irrogada a la cruz de Cristo, sino que también pretende evitar con todo rigor la

ruina de su pueblo y de su patria, que aquéllos habían querido cruelmente provocar, privados de todos sus bienes y confiscadas todas sus cosas, aun la más mínima, tanto las mismas personas de los traidores como sus esposas y los demás de su descendencia, arrancados de sus propios lugares, serán dispersados por todas las partes a través de todas las provincias de España, sometidos a perpetua esclavitud, entregándoles al servicio de aquellos a los que el rey ordenare, y no podrán bajo ningún pretexto recuperar de ningún modo su estado de hombres libres, mientras permanezcan en la obstinación de su infidelidad [...]. Decretamos también que por elección de nuestro príncipe, se designen algunos de los esclavos cristianos de los mismos judíos, que recibirán de los bienes de aquéllos cuanto el tantas veces citado señor nuestro quisiera darles en la escritura de libertad [...] Respecto de sus hijos de uno y otro sexo, decretamos que, a partir de los siete años, no tengan un mismo techo ni trato con sus padres».

¿Cómo explicar la saña de los reyes visigodos, a partir de la conversión de Recaredo, contra unos judíos que no constituían ninguna amenaza? Las explicaciones por motivaciones de tipo económico o político no sirven: la codicia no parece que haya inspirado la persecución y tampoco representaban los judíos una oposición a la monarquía visigoda; no se conocen revueltas encabezadas por los judíos, salvo, a finales del siglo VII, cuando se habló de un complot —auténtico o pretendido— contra Egica, lo cual dio un pretexto a éste para dictar la drástica medida de la esclavización. De haber realmente existido dicha conspiración se explicaría bastante por el largo siglo de persecución que venían sufriendo los judíos. Todo indica que las medidas discriminatorias están inspiradas por el celo religioso. Varios tratados doctrinales de san Isidoro de Sevilla, por ejemplo, como el *De fide catholica contra Judaeos* o el *De nativitate Christi ex Isaiae testimoniis*, son duros alegatos contra el judaísmo, aunque el autor discrepe del rey Sisebuto que pretendía obligar por la fuerza los judíos a convertirse; san Isidoro prefería la persuasión como medio de evangelización, pero no se opuso rotundamente a la violencia de la época. Como ocurrirá a finales del siglo XV, en vísperas de la creación de la Inquisición, en la época visigoda a veces son autores procedentes del judaísmo los que muestran más rigor contra sus antiguos correligionarios. Éste es el caso de Julián de Toledo, de familia conversa, que escribe obras de dura polémica e incluso insultantes (*Historia Wambae, Insultatio*) con el fin de convencer a los judíos de que renuncien a sus falsas creencias y abracen el catolicismo. Por fin, los concilios toledanos, con muy contadas excepciones, no sólo realizaron una labor teórica de aclaración del dogma, sino que casi siempre respaldaron las medidas discriminatorias de la autoridad civil, cuando no las inspiraron. El poder real y la Iglesia colaboraron estrechamente para desarraigar el judaísmo, aunque por motivos distintos. Lo que preocupaba a los obispos era, primero, el proselitismo de los judíos; luego, el peligro de contaminación que suponía su presencia para los conversos, argumento que reaparecerá más tarde para justificar la expulsión de 1492. El IV Concilio (633), por ejemplo, vuelve a proclamar la vieja norma de que no haya trato entre judíos y conversos del judaísmo. En cuanto al cuerpo legal de Ervigio, el más duro dictado contra los judíos, sus disposiciones fueron aprobadas por el XII Concilio, aunque bien pudiera ser que la iniciativa partiera del estamento eclesiástico. La monarquía visigoda, de Recaredo en adelante, tuvo como propósito más claro el de acabar con una disidencia religiosa que tenía visos de transformarse en disidencia social y política. Motivos de índole religiosa y empeño por lograr la unidad del reino se unen así para acabar con el judaísmo peninsular, claro antecedente de la situación que se dará al inicio de los tiempos modernos.

La España de las tres religiones

La España musulmana

Nada tiene de extraño que la comunidad judía de España, agobiada por los malos tratos, amenazada en su identidad y en su misma existencia, sintiera poca simpatía por la monarquía visigoda. Para ella, la invasión musulmana de 711 significó el fin de un calvario y una esperanza de tiempos mejores. ¿Llamaron los judíos a su socorro a los moros, invitándoles a ocupar la Península? ¿Contribuyeron a la derrota de los visigodos y al triunfo de los moros? Es lo que sostiene Ignacio Olagüe: los arrianos que quedaban en España después de la conversión de Recaredo al catolicismo, pero también los judíos solicitaron la ayuda y el auxilio de los musulmanes para liberarse del yugo de la monarquía visigoda; el invasor Musa habría conseguido la alianza del arriano conde Don Julián, señor de Tánger y Ceuta, antes de enviar a su lugarteniente Tariq con 500 hombres a ocupar el saliente sur de la Península. Por su parte, Sánchez-Albornoz ha calificado a los judíos de quinta columna de la invasión musulmana. No cabe duda de que los judíos concibieron unas esperanzas mesiánicas de un acontecimiento que significaba para ellos la liberación ante un poder que les estaba esclavizando. No sólo recibieron a los moros con los brazos abiertos, parece claro que hubo mucho más.

Uno de los mejores conocedores del judaísmo marroquí, Haim Zafrani, escribe en su obra *Los judíos del Occidente Musulmán* (Madrid, 1994) que, durante el asedio de Córdoba, los judíos se encerraron en sus hogares esperando impacientemente el desenlace; no temían en absoluto la llegada de los musulmanes en los que tenían puestas todas sus esperanzas; sabían que el Corán admitía la libertad de cultos de los pueblos que tenían un texto revelado y les adjudicaba un rango igual al de los cristianos, sus perseguidores en España; de ahí que, sirviéndose de estratagemas —según narran los historiadores musulmanes y cristianos —, contribuyeran a facilitar la entrada del ejército islámico, celebrando su victoria; luego Musa, lugarteniente de Tariq, los tomó a su servicio, confiándoles la guardia de la ciudad. Lo mismo habría ocurrido en Sevilla y en Granada donde el mismo Musa dejó una guarnición judía para mantener el orden. Los cronistas árabes confirman que, cuando los moros entraban en una ciudad en la que vivían muchos judíos, como, por ejemplo, Elvira, dejaban un destacamento de musulmanes y a los mismos judíos como aliados vigilantes; algunos historiadores hebreos del siglo XIX de los más respetados, como Graetz, celebran este «valiente y útil concurso». De un modo general, los musulmanes solían dejar a los judíos la responsabilidad de la guarnición, junto con algunos invasores, lo que les permitía continuar la campaña sin merma importante en el ejército. En la Edad Media, era opinión común, entre los cristianos, que los judíos entregaron la ciudad de Toledo a los moros; la acusación figura en buen lugar en el Estatuto de limpieza de sangre que elaboró Pero Sarmiento en 1449. La *traición del gueto* se convertirá en uno de los tópicos más arraigados en las consideraciones sobre la *pérdida de España*. No fue sólo la España cristiana la que se escandalizó ante la alianza entre moros y judíos. Toda la cristiandad compartió aquella hostilidad contra el judío aliado del moro. La tesis que los profesores Allan Harris Cutler y Helen Elmquist Cutler, de la Universidad de Miami, desarrollan en su obra *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism* (Indiana, University of Nôtre Dame Press, 1986) es que la creencia en un entendimiento político, económico, cultural y religioso de judíos y musulmanes durante las Cruzadas (1099-1291) hizo nacer entre los europeos una fobia que sería el claro antecedente del antisemitismo moderno; los cruzados, por ejemplo, veían a los judíos como muy parecidos a los musulmanes en costumbres y creencias: el culto a un solo Dios en templos desprovistos de símbolos e imágenes, la práctica de la circuncisión, el asco ante la carne de cerdo, la preocupación por la higiene, etc. Tanto como la execración del pueblo deicida, el tema de la confabulación entre moros y judíos es uno de los elementos que determinaron el odio a los segundos en la España medieval y moderna.

Los nuevos dueños de la Península dieron desde el principio muestras inequívocas de benevolencia con los judíos. Aparte del agradecimiento que podían tener por la manera con la que éstos los habían recibido y auxiliado, hubo otro motivo a favor de un trato más favorable: el poco empeño que pusieron los musulmanes en convertirlos al Islam. Los musulmanes consideraban que los cristianos y los judíos eran, como ellos, «gentes del Libro», es decir, lectores de la Biblia; por su condición de hijos de Abraham y monoteístas, cristianos y judíos merecían, pues, un trato especial, el que venía definido en la *dhimma*. *Dhimma* es palabra árabe que significa a la vez garantía, ley, protección y contrato. El Corán y la tradición (*sunna*), al referirse a las gentes del Libro, prohíben que se les convierta a la fuerza y recomienda que se les autorice a vivir entre los musulmanes e incluso a practicar su fe. Los «protegidos» —esto es lo que vienen a ser los *dhimmis*— están sometidos a impuestos particulares; tienen que llevar vestidos, sombreros, cabalgaduras y hasta nombres distintos de los musulmanes, pero, en contrapartida, se les garantiza la vida, la libertad de culto y la propiedad de sus bienes; además, como grupo social, los *dhimmis* disponen de una autonomía bastante amplia: tienen sus propios jefes, sus tribunales que juzgan conforme a sus leyes y costumbres; las funciones militares estaban prohibidas a los no-musulmanes, y, por supuesto, el ejercicio del poder político, pero no lo estaban las funciones administrativas que, en Siria y en Egipto, eran desempeñadas en su casi totalidad por cristianos y judíos. En breves palabras, se toleraba a los judíos —y a los cristianos— e incluso se les garantizaba la seguridad personal y el desarrollo de una actividad profesional con tal que no dispusieran de autoridad sobre los creyentes.

A pesar de estas circunstancias, es probable que fueran muchos los judíos que se convirtieron al Islam en los siglos VIII, IX y X. Se ha calculado que a finales del siglo XII el 80 por 100 de la primitiva población hispanorromana de la Península se había pasado a la religión dominante; en este grupo figuraría parte de la población judía, aunque no se puedan dar cifras concretas. Así y todo, el pacto de la *dhimma* permitió la formación de muchísimas comunidades judías que, en ciertos casos, alcanzaron un gran nivel de importancia y actividad. En Córdoba, por ser esta ciudad la capital de al-Ándalus, no permitieron los emires al principio que creciera el número de judíos, pero luego el judaísmo se impuso con fuerza, alcanzando su auge en tiempo de Abd al-Rahmán III (912-961). Para otras ciudades disponemos de datos que atestiguan el renacimiento y la vitalidad de las comunidades judías. Éste es el caso, por ejemplo, de Granada, de Tarragona, que fuentes árabes califican como *ciudades judías*, de Jaén, Zaragoza, Sevilla, Almería, Barcelona y, sobre todo, de Lucena, donde los moros estaban recluidos en el arrabal —«no hay un gentil entre

vosotros», se dice, en 853, con cierta exageración en un *responsum*, una aclaración oficial— de Natronay, gaón, o sea, director de la academia rabínica de Sura, en Babilonia; Lucena contaba entonces con una academia rabínica famosa. Baer cita el caso de un diácono de ascendencia alemana que se trasladó a Zaragoza en el año 839, abrazó el judaísmo, casó con una judía y escribió contra el cristianismo varios opúsculos que suscitaron una fuerte réplica por parte de los mozárabes de Córdoba.

En todas las ciudades en las que vivían, los judíos estaban organizados en aljamas. La palabra, en árabe, vale tanto como ayuntamiento o reunión de gente; viene a ser el equivalente de lo que serán más tarde los concejos en las ciudades cristianas, es decir, a la vez una comunidad territorial y una jurisdicción social y religiosa. Un grupo selecto de magistrados —a modo de regidores— desempeñaba las tareas administrativas: convocar las juntas de vecinos, cumplir los acuerdos, repartir los impuestos, ordenar pagos para mantenimiento de los edificios públicos —la sinagoga, la escuela rabínica, el hospital, el cementerio... — y del personal (rabinos, maestros, jueces, etc.). La comunidad forma, pues, una entidad autónoma, al margen de la sociedad musulmana, una entidad que se rige por sus leyes propias, el Talmud y la Torá, interpretadas por los rabinos; los pleitos que oponen entre sí a los judíos se dirimen en el mismo seno de la comunidad; las sentencias las pronuncian magistrados judíos que aplican las normas jurídicas de los judíos. La aljama es una persona moral, no un distrito urbano; los judíos no viven en guetos separados; si prefieren agruparse en determinados barrios, es porque así lo deciden libremente: tienen, de esta forma, mayor comodidad para ir a la sinagoga, para enviar a sus hijos a las escuelas, para abastecerse de alimentos conformes a las normas de la ley, etc.

Al principio, los judíos no tenían una dedicación profesional exclusiva; los vemos ocuparse, por ejemplo, en trabajos relacionados con el campo y la agricultura. Pero en fecha relativamente temprana empezaron algunos de ellos —una minoría— a especializarse en el comercio y el préstamo. El negocio de los esclavos, que llegaban del este de Europa por una ruta que pasaba por Verdún y el valle del Ródano, llegó a ser casi un monopolio de judíos, lo mismo que la fabricación de eunucos para los harenes, que era la especialidad de Lucena. A menudo los dirigentes musulmanes confiaban en los judíos para aquellas actividades (las citadas anteriormente o la recaudación de impuestos) que eran más impopulares. Ello permitió a los judíos —o por lo menos a algunos de ellos— llegar a una posición económica de prosperidad, pero les exponía también, en épocas de crisis y recesión, a sufrir la ira del resto de la población, que tendía a ver en ellos los beneficiarios y los responsables de todas las dificultades.

No faltaron judíos que llegaron hasta la cumbre del poder político, merced a la confianza de las autoridades musulmanas. Se sabe de judíos que, en Zaragoza, Sevilla o Almería, ocuparon el puesto de visir, pero los éxitos más notorios son los de Jasdáy en el califato de Córdoba y de Nagrela en el emirato de Granada.

Jasdáy ben Saprut (hacia 910-970) ocupó un lugar de preeminencia en la corte de Abd al-Rahmán III (912-961). Conocemos bastante bien su vida y obra. Pertenecía a una familia judía oriunda de Jaén. Su padre, hombre al parecer rico y piadoso, decidió trasladarse a Córdoba, que era entonces la capital del califato, y establecerse allí. Dio a su hijo Jasdáy una esmerada educación judía y musulmana. Le sugirió que estudiase medicina, ciencia que Jasdáy llegó a dominar hasta el punto de convertirse en uno de los mejores especialistas del ramo. Colaboró con el grupo que tradujo al árabe el original griego de la *Materia médica* de Dioscórides Pedáneo de Cilicia (40-90), el primer tratado serio y libre de supersticiones sobre botánica y farmacología. El texto le había sido regalado a Abd al-Rahmán por el emperador de Bizancio, Constantino Porfirogenetos, con quien el califato mantenía buenas relaciones diplomáticas. Para llevar a cabo la versión de la obra al árabe el califa pidió al emperador que le proporcionara un experto en lengua griega para que tradujera el original griego al latín. Fue así como el monje Nicolás fue enviado a Córdoba. Jasdáy que, además de su afición a la medicina, se interesaba también por los estudios lingüísticos y había llegado a un gran conocimiento de las lenguas árabe y latina, colaboró con él y contribuyó eficazmente a que el texto de Dioscórides se tradujera al árabe, primero, luego al latín. Vemos así cómo, en fecha muy temprana y en al-Ándalus, se inicia un proceso que alcanzará, varios siglos después, en la España cristiana, un gran auge con la conocida escuela de traductores de Toledo: la colaboración de varias personas, cada una especializada en un idioma —árabe, latín, romance—, con el fin de dar a conocer las grandes obras del pensamiento filosófico y científico de la Antigüedad grecorromana y del mundo islámico. Aparte de su traducción del Dioscórides, Jasdáy se hizo famoso en el campo de la medicina por la invención de un prodigioso fármaco de extraordinarias propiedades curativas, la triaca, o theriaca, semejante al que, en el siglo I antes de la era cristiana, era fama que había inventado el rey Mitrídates Eupator; más tarde, el médico de Nerón, Andrómaco de Creta, había perfeccionado el fármaco; luego, la fórmula se perdió; Jasdáy fue quien logró dar de nuevo con ella. De esta manera llamó Jasdáy la atención del califa, quien le nombró médico de la corte. Pronto se dio cuenta Abd al-Rahmán de que Jasdáy podía serle útil en otros ámbitos y no dudó en encomendarle importantes funciones de tipo político. Merced a su conocimiento de las lenguas, el médico

realizó varias misiones diplomáticas de éxito para la corte de Córdoba. Intervino de modo eficaz en las negociaciones con Toda Aznr, reina de Pamplona, que acudió a Córdoba en el año 958 a solicitar el apoyo de Abd al-Rahmán a favor de su nieto Sancho I el Craso, rey de León, en su intento por recuperar su reino; la actuación de Jasdáy dio lugar a una beneficiosa alianza entre los dos soberanos. También fue notoria la intervención de Jasdáy en las relaciones del califato con los emisarios del emperador alemán Otón I y del de Bizancio. Volveremos más adelante sobre el mecenazgo que ejerció Jasdáy con sus correligionarios y su papel en el despertar de la cultura judía en al-Ándalus.

Más exitoso, si cabe, fue el caso de Samuel ha-Naguid, más conocido con el nombre de Nagrela, que dirigió, de hecho, el reino de Granada, tanto su política interior como la conducta de la diplomacia y la guerra, siendo además uno de los más grandes poetas hispanohebreos; parece, sin embargo, muy exagerado presentarlo como un auténtico jefe militar que peleaba al frente de las tropas granadinas; el Samuel que aparece en poemas de contenido histórico es más bien un miembro del estado mayor de las tropas granadinas, que participa en la toma de decisiones y en la dirección de la batalla, pero que sólo en caso de necesidad y en defensa propia empuña las armas. A su muerte, en 1056, le sucedió en el cargo su hijo Yosef, quien, como su padre, se rodeó de judíos en los altos puestos de la administración del reino.

En el reino moro de Zaragoza también varios personajes judíos ocuparon destacados puestos en la corte, al amparo de cuyo patronazgo alentaron poetas como Salomón ben Gabirol y moralistas como Bahiá ben Paquda. Con estos ejemplos se evidencia que algunos judíos por lo menos lograron incorporarse plenamente a la vida política de al-Ándalus a pesar de las disposiciones teóricas de la *dhimma* que les prohibía ocupar puestos de dominación sobre los creyentes. Pero es preciso matizar en seguida: se trata de una ínfima minoría que ha llamado la atención de los historiadores precisamente porque se trata de casos excepcionales; se cometería un grave error si se creyera que ésta fue la situación habitual de las comunidades judías de al-Ándalus. Al contrario, la masa de los hebreos vivía en condiciones mucho menos brillantes. Muchas funciones les estaban prohibidas como a todos los no-musulmanes, y, por supuesto, el ejercicio del poder político. Por eso, los encumbramientos que acabamos de señalar, debidos al favor de los príncipes, podían ser —y de hecho fueron varias veces— muy precarios; los judíos así colocados en puestos de autoridad se exponían a caídas y muertes violentas tan pronto como perdían la confianza de sus amos. Además estos encumbramientos provocaban entre los musulmanes un odio popular muy fuerte ante el poder alcanzado por unos cuantos judíos que burlaban el pacto de la *dhimma*. Julio Caro Baroja nos recuerda que «las matanzas de judíos se dan lo mismo en la España musulmana que en la cristiana. El pretexto inicial para ellas suele ser religioso [...]. En la Granada zirí nos encontramos en un momento dado el poder en manos de un visir judío, Samuel ben Nagrela, al que hereda su hijo José. Si el padre era cauto y sabía desenvolverse en su alta posición con la astucia suficiente para no herir la susceptibilidad de árabes y berberiscos, el hijo se comportó orgullosamente, fue objeto de todos los odios y, al final, por obra de las predicaciones y composiciones poéticas de un alfaquí iracundo, murió en una espantosa matanza, en la que también murieron cerca de cuatro mil judíos granadinos más; esto ocurrió el 30 de diciembre de 1066. ¿De qué se acusaba a los judíos? De haberse enriquecido, de percibir las contribuciones del reino (que se habían repartido a su guisa), de ir vestidos espléndidamente, de comer como nadie, de tratar a los nobles con orgullo. Mientras tanto el pueblo fiel, el pueblo creyente, honrado, vivía en la miseria». Como veremos, situaciones semejantes se darán, unos siglos después, en la España cristiana.

En la historia del judaísmo español en al-Ándalus es menester distinguir dos grandes etapas: antes y después de 1086. Antes, es la época de la dinastía de los Omeyas que tienen a España bajo su autoridad, primero como emires (756-912), luego como califas (912-1031) de Córdoba; es también la época de los primeros reinos de taifas, aquellos emiratos que se constituyen después de la desintegración del califato. En 1086, al año siguiente de la reconquista de Toledo, se inician nuevas invasiones llevadas a cabo por dos dinastías africanas —la de los almorávides (1086-1145) y la de los almohades (1146-1232)—; el emirato nasrí de Granada, último reino musulmán de la Península Ibérica, empieza en 1232, cuando acaba la autoridad de los almohades, y dura hasta el fin de la reconquista cristiana, en 1492. Hasta 1086, los judíos pudieron vivir en al-Ándalus sin problemas mayores, con las garantías relativas que les daba el pacto de la *dhimma*. No así después de 1086. Los almorávides consideraban a los reyes de taifas como traidores a la causa del Islam, irreligiosos, corruptos e impíos; procuraron, pues, imponer la defensa de la ortodoxia islámica y la pureza de las costumbres. Por aquellas fechas, ben Hazm († 1064) compuso una refutación contra un judío que se había atrevido a escribir un libro para mostrar las contradicciones e inconsistencias del Corán; ello le dio motivo para atacar a los judíos por el poder que estaban detentando en al-Ándalus y culpar a los gobernantes andalusíes por haber permitido que tal situación se produjera. El resultado de la intransigencia del nuevo poder musulmán fue una primera oleada de judíos que huyeron hacia los reinos cristianos del norte de la Península.

Pero fueron sobre todo los almohades los que mostraron el máximo rigor dogmático y moral y la más

estricta intransigencia con los no-musulmanes, cristianos o judíos. Casi todos los judíos andalusíes huyeron entonces de sus tradicionales lugares de asentamiento. En tiempo de los almorávides, la comunidad judía de Lucena, por ejemplo, había conseguido alejar el peligro pagando una considerable suma de dinero, pero, en 1148, los almohades no admitieron componendas. Unos judíos escaparon a tierras musulmanas, como es el caso de la familia de Maimónides, que recaló finalmente en Egipto. Otro grupo emigró a Provenza. Pero la gran mayoría se establecieron en los reinos de Castilla y Aragón, que vieron así aumentar considerablemente su población judía. En Granada, las matanzas de 1066 habían arrasado la judería; en 1162, los judíos que quedaban, convertidos al Islam por la fuerza en tiempo de los almorávides, intentaron oponerse a los almohades, pero su insurrección fue aplastada; los almohades mataron a gran número de ellos; el califa obligó a los que sobrevivieron a llevar indumentarias especiales, de color azul, para diferenciarlos de los musulmanes. La situación parece que no cambió mucho con el tiempo. En el siglo XIII, los judíos de Granada todavía estaban obligados a llevar un gorro amarillo en vez del turbante, como sus correligionarios de Egipto. Decidieron renunciar a los vestidos de seda después de una revuelta acaecida en el último cuarto del siglo XV; también dejaron de montar a caballo. Hasta 1492, el reino nazarí fue monolíticamente islámico, con escasa presencia cristiana o judía; es probable que el número total de judíos a finales del siglo XV se elevara a un millar de personas aproximadamente, es decir, una proporción ínfima con relación a la población musulmana del emirato. En 1992, con motivo del Quinto Centenario —del descubrimiento de América, de la expulsión de los judíos, pero también de la entrega de Granada—, Antonio Domínguez Ortiz tuvo que restablecer otra vez la realidad histórica frente a la mitificación al uso: «No es verdad que hubiera habido previamente [a la expulsión de los judíos] una etapa de convivencia ideal. La convivencia medieval entre las distintas razas y religiones fue más bien una difícil coexistencia. Pintar como un feliz hogar común a la Granada nazarí es un completo error; allí los judíos eran pocos y descalificados, y los únicos cristianos eran los que estaban en las mazmorras»[2].

Esto nos lleva a examinar la discutida cuestión del siglo de oro del judaísmo en la España musulmana. Los últimos años del califato de Córdoba y la época de los reinos de taifas, hasta mediados del siglo XII, representan el gran momento de la comunidad hebrea de al-Ándalus. Sin renunciar a su fe ni a sus tradiciones, las elites judías asimilaron entonces lo mejor que tenía la civilización musulmana. Desde 711, España forma parte de Dar al-Islam, «la Casa del Islam», un inmenso mercado común y un mundo cultural que se extendía desde el Atlántico hasta la China. Los intercambios comerciales dentro de una zona que era, en aquella época, la más desarrollada y rica, mucho más sin comparación que los territorios de la cristiandad europea, permitieron a unos grupos de judíos emprendedores convertirse en hombres de negocios con caudales inmensos y un prestigio social considerable. Pero fue sobre todo en el campo de la cultura donde el judaísmo español se aprovechó de las circunstancias para producir unas obras que tuvieron una enorme influencia, hasta el punto que, sin ellas, el mundo intelectual de Europa —incluso el de la Europa cristiana— no sería lo que ha sido y lo que sigue siendo. Lo primero de todo y lo que permitió aquellos avances, las elites judías de al-Ándalus aprendieron el árabe, que era entonces —nos dice Ramón Menéndez Pidal— «la lengua del progreso, mientras que, en esos siglos, el latín, reducido a la lengua cultural del occidente europeo, no tiene valor ninguno en comparación con el árabe, según juzgaba aún en el siglo XIII Roger Bacon». De esta manera, pudieron las elites judías acceder al universo cultural árabe. Córdoba era entonces, después de Bagdad y El Cairo, uno de los focos más intensos de la civilización islámica. Los emires habían cuidado particularmente los aspectos científicos y culturales, creando una biblioteca con más de cien mil volúmenes —el catálogo por sí solo constaba de cuarenta y cuatro—, con decenas de talleres especializados para la copia y traducción de documentos de toda clase procedentes no sólo del mundo árabe —Persia, Siria, Egipto—, sino también del Imperio bizantino, entroncando así con la Antigüedad grecorromana. Hemos visto más arriba cómo el emperador Constantino Porfirogenetos le había regalado a Abd al-Rahmán III el original griego de la *Materia médica* de Dioscórides que Jasdáy ben Saprut tradujo al árabe. También llegaron a Córdoba otros tratados de medicina —los de Hipócrates y Galiano—, de matemáticas —los de Ptolomeo y Euclides—, de filosofía —obras de Aristóteles, Platón—.

El tipo de judío andalusí que se plasma en la poesía hebrea de la época es el del cortesano culto y refinado que, siendo amante de los placeres del mundo, de las letras y de las ciencias, se esfuerza en aunar con todo ello la religiosidad tradicional judía. Los jóvenes estudiaban junto con el Talmud otras materias, como poética, filosofía, medicina, astronomía, etc. Muchos de los que destacaron como científicos, médicos, filósofos o teólogos fueron al mismo tiempo poetas refinados en los que se nota la influencia de la literatura árabe contemporánea, una influencia que se manifiesta, por ejemplo, por la introducción del metro en los versos, frente al tradicional sistema rítmico de la poesía hebrea anterior, y por la frecuente utilización del acróstico en sus formas más diversas. Entre los autores de esta etapa de apogeo de la lírica hebraica figuran el granadino Semuel ben Nagrela, nacido a fines del X en Mérida, pero educado en Córdoba y emigrado a Málaga a partir del 1013; ben Gabirol, más conocido como pensador, cuya poesía se caracteriza por el

sentido del ritmo; él introduce la técnica de los «sibbus» (inserción de versos bíblicos).

La tradición hace de Jasdáy, el iniciador del movimiento cultural de la comunidad judía de al-Ándalus, movimiento que tuvo su esplendor en los siglos XI y XII. Él fue el primer impulsor de la cultura hebrea en la Península y del renacer del hebreo como lengua literaria; favoreció la poesía y la gramática hebreas, pero también las traducciones de obras científicas del griego al árabe. En su tiempo recibieron decisivo impulso los estudios rabínicos, fundándose academias en Córdoba y Lucena. Al-Ándalus había de convertirse en el centro espiritual del pueblo judío, arrebatándole a Babilonia su preponderancia. Entre sus protegidos se encuentran, por ejemplo, los dos primeros poetas hispanohebreos, Dunash ben Labrat y Menahem ben Saruq. En realidad, el desarrollo cultural de los judíos de al-Ándalus había empezado antes. Ya en el siglo IX el prestigio intelectual del judaísmo español era grande en Europa, no sólo entre los judíos. Ya vimos cómo un diácono alemán se trasladó a Zaragoza, en 839, y abrazó allí el judaísmo, casándose luego con una judía y escribiendo opúsculos mesiánicos contra el cristianismo. En el siglo siguiente, existen pruebas documentales de intercambios entre los gaones —o sea, los letrados— de Babilonia y los rabinos judíos de España, concretamente los de Lucena y Barcelona.

La influencia y el prestigio de los escritores e intelectuales judíos de al-Ándalus se extendieron mucho más allá de las aljamas. Algunos de ellos se sitúan en la cumbre de la cultura de su tiempo, convirtiéndose en auténticas figuras de categoría internacional. Los sabios judíos de al-Ándalus, filósofos, científicos y literatos, hasta el siglo XIII, son arabohablantes y, en consecuencia, escriben en el árabe culto de su entorno, lo que confiere a sus escritos una difusión en todo el mundo islámico y, por medio de traducciones al latín, en la Europa cristiana. Sin pretender dar una lista exhaustiva, es interesante dar algunas muestras de aquella influencia.

Salomón ben Gabirol (h. 1020-1057) —latinizado bajo el nombre de Avicebrón o Abencebrol— fue un renombrado poeta y filósofo nacido en Málaga que durante años estuvo al servicio de Samuel Ben Nagrela, visir de los soberanos de Granada. Su trabajo poético más destacado es la *Corona Real* (en hebreo *Kéter Maljút*) donde afirma su profunda convicción monoteísta, tan cara a judíos y musulmanes. Es más conocido como filósofo neoplatónico que mantuvo serias controversias con varios sectores del mundo intelectual de la época. Su obra más importante, escrita en árabe, desde luego, es *Yanbu al-hayat —La fuente de la vida*; en hebreo, *Mekor jáim*—, que tradujo al latín, con el título de *Fons vitae*, el clérigo español Domingo Gundisalvo en 1150, pero Ben Gabirol se volvió sospechoso a los ojos de sus correligionarios por sus tendencias panteístas. El libro tuvo mucha influencia en los cabalistas; el teólogo cristiano Duns Scot le debe bastante; todavía en el siglo XVII, Ben Gabirol inspiró al filósofo holandés de ascendencia judía y española Espinosa.

Abrahán Bar Hiyya, «el Barcelonés» (1065-1136), fue un destacado matemático —escribió obras sobre geometría y astronomía que contribuyeron a difundir el álgebra árabe en Occidente— y filósofo neoplatónico cuyas publicaciones han influido mucho sobre el desarrollo de la gnosis y de la cábala.

Igual relieve que la figura de Abrahán Bar Hiyya tuvo la del tudelano Abrahán Ben Ezrá (1089-1164) de quien se ha dicho que fue el más influyente de los científicos judíos que vivieron en la Alta Edad Media y lo fue en su doble faceta de creador y transmisor, no sólo entre los intelectuales judíos, sino también entre los cristianos. Fue autor prolífico en muy variados campos, ya que fue gramático, teólogo, exegeta bíblico. Asimismo se ocupó mucho y bien de temas científicos; cultivó sobre todo el campo matemático, en especial el astronómico y su aplicación astrológica[3].

Yehudá ha-Leví (1075-1141), natural de Tudela, se fue a estudiar a Granada y Sevilla; durante algún tiempo ejerció como médico en la Toledo reconquistada por los cristianos, pero pronto se instaló en Córdoba y allí compuso, en árabe, su obra más famosa, el *Libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada*, más conocido con el título de *El Cuzarí*, que terminó en 1140, poco antes de morir en El Cairo, cuando se disponía a salir para Jerusalén. Este diálogo parte del hecho histórico de la conversión al judaísmo del Jan de los jázaros turcos, instalados en las estepas de Rusia meridional en el siglo VII. En los montes del Caucaso habrían vivido los descendientes de «la XIII Tribu», los primeros judíos de la diáspora que se supone que serían los lejanos antepasados de los judíos askenazíes, los «bárbaros de Jazar» que evoca Puchkine en uno de sus poemas. Estamos frente a uno de los misterios más sugestivos que nos ha legado la historia europea: ¿fue el territorio de los jázaros el primer Estado judío, mil años antes que Israel? Se supone que, en la segunda mitad del siglo X, el rey jazar José se carteaba con el jefe de la comunidad judía de Córdoba, Jasdáy ben Saprut, de quien ya se ha hecho mención. Esta historia siempre ha fascinado a ensayistas y novelistas; en el siglo pasado, Arthur Koestler le dedicó un libro, *La Décimotercera Tribu*; hace un par de años se ha traducido al español *Los Jázaros. La leyenda de los caballeros de Sión*, obra del novelista polaco Marek Halter. En el diálogo de Yehudá ha-Leví, el rey de los jázaros —El Cuzarí—, preocupado por los temas religiosos, trata de encontrar la solución hablando con un teólogo cristiano y luego con un teólogo musulmán, pero éstos son incapaces de contestarle de manera adecuada; entonces el

Cuzarí se dirige a un rabino que es quien logra convencerlo y convertirlo al judaísmo. Yehudá ha-Leví —que, además de filósofo, era también poeta afamado— es, pues, uno de los primeros pensadores judíos que han procurado defender su fe frente al Islam y al cristianismo, poniendo de relieve la originalidad del judaísmo. Su libro se ha convertido pronto en un clásico dentro de las aljamas. A juicio de un rabino italiano del siglo XVI, en la obra de Maimónides —el gran autor judío de quien vamos a hablar en seguida— hay mucha verdad, pero también mucho error, mientras la obra de Yehudá ha-Leví es pura verdad.

Yehudá al-Harizí (h. 1170-1235), nacido cerca de Barcelona, de una familia oriunda probablemente de Granada, vivió, sobre todo, en Toledo, Cataluña y en el sur de Francia. Adoptó en la literatura judeoandalusí las reglas y las imágenes de la poesía islámica, y fue autor de una colección de Maqamat[4] titulada *Tahkemoni*. Su labor traductora del árabe al hebreo se centra en una carta atribuida a Aristóteles, en varios tratados de filosofía y medicina, en el *Libro sobre el alma* del Seudo-Galeno, y, sobre todo, en la *Guía de los perplejos* de Maimónides de quien vamos a hablar en seguida.

El rabí Mosé ben Maimón (1135-1204) —en árabe Abu Imran Musa ben Maimón Ben Abdallah al-Qurtubí, el Maimónides de los latinos— nació en la ciudad hispanomusulmana de Córdoba. Allí estudió la Biblia y el Talmud con su padre, rabí Maimón, muy entendido en todo lo que tocaba a la exégesis rabínica, pero, al mismo tiempo, estudió filosofía y ciencias en las academias árabes hasta que la llegada de la dinastía de los almohades —de una feroz intransigencia religiosa— introdujera un cambio radical en su vida. Mientras muchos judíos que moraban en territorio musulmán huyeron entonces a tierras cristianas, Maimónides y su familia fingieron convertirse al Islam y se trasladaron, primero a Fes, luego al Cairo. Allí Maimónides se quitó el disfraz islámico y se volvió otra vez judío. En Egipto fijó su residencia. Durante algún tiempo fue médico en la corte de Saladino. En El Cairo compuso toda su obra que le valió un inmenso prestigio, no sólo en los medios judíos, sino también en el mundo islámico e incluso en la Europa cristiana. Allí murió en 1204. Por lo visto, nunca se le ocurrió volver a España, que no cita ni una sola vez en sus escritos. Por eso se ha podido decir de Maimónides que no tiene nada de español; nació en Córdoba, como pudiera haber nacido en otra parte del mundo islámico. Si merece, sin embargo, figurar en la nómina de los autores judíos de al-Ándalus es porque, hasta los dieciocho-diecinueve años, su formación académica la realizó en la ciudad más desarrollada del Islam español.

La obra de Maimónides es inmensa y polifacética. Fue médico, como hemos visto, y se le deben varios escritos sobre aquella rama de la ciencia: *Aforismo médico de Moshé* (1187-1190), un *Tratado sobre el asma* (1190), otros *Sobre el coito* (1191), *Sobre higiene* (1198), así como una *Explicación de las particularidades de los accidentes* (1200). Sobre astronomía escribió el *Tratado sobre el calendario* (judío) (1158), las *Reglas de la consagración de la neomenia* —la máxima fiesta lunar— (antes de 1180) y una *Carta a los rabinos de Marsella sobre la astrología* (1194). Pero lo que destaca es su obra religiosa y filosófica. No había cumplido los veinte años cuando compuso su primer libro, un *Tratado de Lógica*, en el que se expone lo esencial de la lógica de Aristóteles tal como la enseñaban los grandes autores árabes, Avicena y, sobre todo, Alfarabi, «el segundo maestro» —el primero es, desde luego, Aristóteles—. Traducido al hebreo, este libro se va a convertir en el manual en el que, durante mucho tiempo, los estudiantes judíos aprenderán lógica. Como talmudista, Maimónides escribe en 1118 *Mishneh Torah*, un comentario en catorce volúmenes de la ley judaica. La Mishnah era el conjunto de los comentarios sobre la ley judaica, recopilados hacia 200 por el rabino Juda; recogía los preceptos principales sobre ritos, liturgia, jurisdicción, ética, etc., del judaísmo. Una puesta al día parecía necesaria; éste es el propósito de Maimónides. La *Mishneh Torah*, redactada en hebreo y escrita en 1178, pretende servir de nuevo manual y, de hecho, así fue; a pesar de algunas reservas, fue muy bien aceptada en el mundo judío y, durante siglos, fue uno de los textos básicos del judaísmo; el primer tomo —*Séfer ha-Madda*, que Maimónides llamaba el *Libro del conocimiento*— exponía las bases teológicas y filosóficas del judaísmo.

La obra magna de Maimónides, la que mayor éxito tuvo y le dio fama de gran pensador, no sólo en el mundo judío, sino también entre los árabes e incluso en la Europa cristiana, es la *Guía de los perplejos* (o *descarriados*), escrita en árabe entre 1185 y 1190. El autor finge dirigirse a un joven que está perplejo y descarriado ante el aparente conflicto entre la fe judaica y la ciencia o la filosofía; mediante una confrontación entre la Biblia, el pensamiento hebreo y el aristotelismo, Maimónides trata de demostrarle que se puede ser fiel a la Biblia y al Talmud sin dejar de interesarse por la investigación intelectual; no hay ninguna contradicción entre la fe y la filosofía; al contrario, la fe y la ciencia se ayudan mutuamente; la fe mosaica encierra una profunda racionalidad y existe una adecuación entre la naturaleza y los principios morales de la Revelación; la fe ordena de creer en Dios y amarle, pero, para conocer a Dios, es preciso estudiar la creación y, por lo tanto, estudiar las ciencias naturales; por otra parte, la ciencia y la filosofía enseñan que la perfección humana verdadera consiste en la excelencia del espíritu y que sólo una ley divina, que contempla fines espirituales tanto como materiales, es capaz de crear una comunidad política que permita promover aquella excelencia intelectual.

Maimónides parte de la filosofía árabe, tal como la habían perfeccionado Avicena o Averroes, autores que, a su vez, se inspiraban en el pensamiento griego y, sobre todo, el de Aristóteles. Su éxito fue inmediato y duradero. Una primera versión en hebreo, realizada mientras Maimónides vivía aún, empezó a difundirse por las juderías de Provenza; desde allí, por Cataluña, pasó al resto de España donde se hicieron otras traducciones; la iniciada en 1419 por el judeoconverso Pedro de Toledo, bajo el patronazgo de don Gómez Suárez de Figueroa, hijo del maestre de Santiago don Lorenzo Suárez de Figueroa, merece contarse entre los grandes acontecimientos intelectuales del siglo XV. Según un dicho popular en las comunidades judías, desde Moisés el Profeta hasta Moisés ben Maimón —o sea Maimónides— ningún otro Moisés se ha conocido. De un modo general, los rabinos acogieron favorablemente la *Guía de los perplejos* y las teorías desarrolladas por el autor. Sin embargo, no faltaron rabinos que vieron en las enseñanzas de Maimónides una doctrina que ponía en peligro las tradiciones del pueblo judío, por ejemplo, cuando éste, refiriéndose a la persecución de los almohades, admite que un judío se convierta a otra religión si se ve forzado a ello, fundándose en que la ley se hizo «para vivir en ella, no para morir por ella»; lo que más pesaba para Maimónides no era el acto de conversión como tal, sino la secreta lealtad del converso al judaísmo, actitud que, en la España cristiana del siglo XV, pudo servir de coartada a los conversos que judaizaban después de recibir el bautismo.

No fueron sólo las sinagogas las que se entusiasmaron por la obra de Maimónides. También los medios intelectuales de la cristiandad se aprovecharon de ella. Por medio de varias traducciones latinas, su pensamiento penetró en los ámbitos escolásticos cristianos e iluminó el camino de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. La cristiandad medieval admiraba al que llamaba el Águila de la Sinagoga. Cuando santo Tomás de Aquino se refiere a Moisés, ¿está pensando en el profeta bíblico o en Moshe ben Maimón, o sea, Maimónides? Existe por lo menos la duda. La huella de Maimónides es todavía perceptible en el siglo XVII en el pensamiento de Espinosa.

La figura de Maimónides ilustra el extraordinario desarrollo de la vida intelectual entre los judíos de al-Ándalus hasta la llegada de los almohades. Se comprende que varios autores hayan hablado de una verdadera *edad de oro* para calificar aquel momento excepcional. El gran historiador israelí Y. Baer († 1980) no acepta la expresión: «La cultura judía pudo florecer gracias únicamente a la negligencia y laxitud religiosa y moral de los gobernantes y no como consecuencia de una política clara y definida de tolerancia y libertad individual». Baer está en lo cierto. Los judíos han sido los primeros que han idealizado retrospectivamente la situación de sus antepasados en al-Ándalus. Autores posteriores —judíos o no— han opinado lo mismo y se han extralimitado al hablar de las tres culturas de la España medieval. No hubo nada semejante. No es lo mismo cultura judía y cultura de los judíos. La España medieval no conoció más que dos culturas dominantes y dominadoras, primero la musulmana, luego la cristiana; los judíos se incorporaron a la una y después a la otra, pero cultura judía como tal no la hubo, a no ser que se quiera nombrar así, en un sentido restringido, el conjunto de normas religiosas y espirituales por las que se regían las aljamas. Los judíos siguieron siendo judíos en al-Ándalus desde el punto de vista religioso, pero en todo lo demás adoptaron los modelos culturales dominantes; en primer lugar, la lengua árabe que les permitía acceder a un caudal literario, filosófico y científico de extraordinaria riqueza. Asimilaron perfectamente la cultura árabe y en esto estriba su éxito y su prestigio en al-Ándalus, un prestigio intelectual que no coincide ni mucho menos con una mejora sustancial de las condiciones de vida de la masa del pueblo hebreo. El mismo caso de Maimónides lo demuestra. Desde luego, fue uno de los mayores teólogos judíos y, como tal, ha contribuido sumamente al desarrollo del judaísmo, pero ¿cabe ver en él un representante de la cultura judía de al-Ándalus? Se puede dudar de ello; sólo vivió en al-Ándalus hasta la edad de dieciocho años; después, se marchó y ya no volvió más a España; se formó en el mundo cultural árabe, primero el de Córdoba, luego el del Cairo; por otra parte, se le puede considerar, además de gran pensador y teólogo judío, como uno de los mejores exponentes de la civilización islámica de su tiempo.

No deja de llamar la atención la advertencia de Yehuda Haleví, expresada en aquella época, sobre el peligro que se derivaba del cultivo de las artes y del pensamiento: podía llevar a la pérdida de la fe; el mero hecho de escribir o de entregarse a la especulación filosófica venía a ser un primer paso hacia el alejamiento de las tradiciones rabínicas. Desde luego, Maimónides y los demás pensadores judíos nunca dejaron de ser judíos, pero Yehuda Haleví estaba en lo cierto al señalar lo que, a la larga, se iba a producir: los artistas, escritores, filósofos, científicos..., formados en la cultura occidental ambiente acabarán siendo representantes de aquella cultura, sin que hiciera falta ya mencionar su pertenencia a la comunidad judía. En la época contemporánea, Mendelssohn, Disraeli, Trotski, Marcel Proust y otros muchos que se podrían citar no son representantes de la cultura judía en los siglos XIX y XX, sino de la nación en la que nacieron y se formaron. El primero —nos dice Caro Baroja— es un músico alemán; el segundo, un político inglés; el tercero, un revolucionario ruso; el cuarto, un novelista francés. Esto no quita que se puedan detectar en estos científicos, políticos, literatos o artistas algunos rasgos que provienen de su origen religioso judío,

pero conviene andar con mucho tiento en esto. «A veces —sigue escribiendo Caro Baroja—, las tradiciones que se conservan entre los judíos de origen español, que serán consideradas por muchos como básicas para determinar su modo de ser específico, son simplemente tradiciones españolas e incluso paganas que conservan por igual los aldeanos de distintas regiones». Como pensadores, novelistas, científicos, etc., estas personalidades no pertenecen a la cultura judía, sino a la cultura alemana, francesa, austriaca y, de un modo general, a la cultura de la Europa occidental; son exponentes de la cultura de la patria en la que se han educado y que les ha permitido llegar a un alto nivel de pensamiento o de conocimiento; no se puede decir que sean representativas de la cultura judía de los siglos XIX y XX. En la Edad Media, desde luego, la impregnación judía en el mundo de las aljamas era muchísimo más fuerte que la que pueda darse en una sociedad laicizada. Así y todo, no se puede hablar en rigor de una cultura judía específica con valor universal. Los judíos occidentales se asimilaron, no en religión, pero sí en cultura, entre otras razones porque carecían de lengua propia (el hebreo era una lengua viva, sólo entre los rabinos); adoptaron la lengua y la cultura de la sociedad en la que vivieron: primero, la musulmana; luego, la cristiana, por lo cual es absurdo decir que en al-Ándalus o en la España cristiana hubo «tres culturas»; no hubo más que dos: la árabe y la cristiana. Algo semejante ocurrió en el Siglo de Oro de las letras españolas: santa Teresa y fray Luis de León son grandes escritores castellanos; no son representantes de la cultura judía; se formaron en un ambiente cultural que nada tenía que ver ya con el judaísmo. Resulta, pues, inexacto hablar en términos generales de una España de las tres culturas, pese a los tópicos que quieren presentar a la España medieval como una tierra de bendición donde todas las creencias y todas las ideas tenían la posibilidad de desarrollarse libremente, en medio de un mundo, oriental y occidental, sumiso en el fanatismo y la intolerancia.

Resulta, pues, excesivo idealizar aquel período y seguir hablando de una época de esplendor de la cultura judía, menos aún de convivencia entre las tres religiones del Libro. Los árabes se mostraron tolerantes con los judíos y los no-musulmanes, pero hay que entender aquella tolerancia en el sentido negativo que señalaba Balmes, en el siglo XIX, al definirla como «el sufrimiento de una cosa que se conceptúa mala, pero que se cree conveniente dejarla sin castigo..., de manera que la idea de tolerancia anda siempre acompañada de la idea del mal». Este sentido negativo del concepto de tolerancia se ha conservado hasta la actualidad y sólo en fecha muy reciente ha empezado a evolucionar de forma más positiva. Los diccionarios —desde el de Autoridades, en el siglo XVIII, hasta el de la Real Academia Española actual— nos dicen que tolerar es aguantar, disimular, permitir algunas cosas, que no son lícitas, sin castigo del delincuente, pero sin dispensarlas expresamente; tolerancia equivale a permisión, y disimulo de lo que no se debiera sufrir sin castigo del que lo ejecuta. Sólo en cuarto lugar señala el Diccionario de la Real Academia el matiz positivo de la palabra: «4. tr. Respetar las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias». Hasta nuestro tiempo, pues, tolerar ha venido a ser resignarse a una situación que se debería censurar, a un mal que convendría prohibir, pero que, por motivos varios, no hay más remedio que consentir y aguantar. En la Edad Media, cristianos, moros y judíos estaban todos convencidos que su religión era la única verdadera, con exclusión de las otras, que eran, por lo tanto, consideradas como falsas. En relación con las falsas religiones, los árabes practicaron, en efecto, la tolerancia, pero en el sentido que se le daba entonces a la palabra y que se le sigue dando hasta una fecha muy reciente: no se respetaba a los judíos, ni se les reconocían derechos: lo que se toleraba no era en ningún modo un derecho; simplemente, no se les perseguía ni se les expulsaba porque se pensaba que su presencia podía ser útil; además, los monarcas no se sentían todavía lo suficientemente fuertes como para prohibir las falsas religiones. Al fin y al cabo, como escribe acertadamente Luis Suárez Fernández, «en la Península se vieron obligadas a coexistir, en condiciones difíciles, tres comunidades por la simple razón de que ninguna de ellas estaba en condiciones de destruir a las otras dos». Muy significativo del aspecto negativo que presenta esta forma de tolerancia es la reacción indignada del pastor Rabaut Saint-Etienne, al comienzo de la Revolución francesa de 1789, cuando, el 22 de agosto, la Asamblea Nacional se declara dispuesta a tolerar a los protestantes; el pastor expresa entonces su indignación y su rechazo: los protestantes no piden tolerancia; exigen la libertad de derechos; tolerar es consentir, perdonar, mostrarse clemente, como si practicar otra religión que la católica fuera un crimen; lo que piden los protestantes es que no se hable más de tolerancia, palabra injusta que da a entender que los protestantes son unos culpables a quienes se les perdona un crimen. Fueron su debilidad numérica y la necesidad las que indujeron a los árabes a mostrarse tolerantes. Algo muy parecido ocurrirá en la España cristiana. Así y todo, la situación cambió radicalmente con la llegada de los almorávides (1086-1143) y, sobre todo, de los almohades (1156-1269). Su defensa rigurosa de la legalidad musulmana y su convicción de detentar la verdad obligaron a los judíos a convertirse o a sufrir el martirio. Los judíos entonces huyeron masivamente a los Estados cristianos del norte de la Península. Se acabó con la prosperidad y la vida cultural hebrea en al-Ándalus que no volvió a reconstituirse. Los judíos que permanecieron en territorio musulmán después de la caída de los almohades fueron una minoría de la que

sabemos poco, pero que distó mucho de conocer una situación comparable a la de antes.

Mucho se ha idealizado y falseado la convivencia religiosa en al-Ándalus. La realidad dista mucho de aquella visión idílica. Hoy en día, la inmensa mayoría de los historiadores se muestra muy escéptica ante aquellos mitos. Al-Ándalus fue una tierra musulmana y musulmanes fueron sus problemas, planteamientos y modos de vida. La documentación revela a los mozárabes y judíos como súbditos de segunda clase, además de subrayar las persecuciones puntuales contra los grupos al margen del Islam. Los musulmanes nunca trataron de comprender al judaísmo o el cristianismo, ni siquiera en los círculos ilustrados de Averroes. Se ha tergiversado el significado real del cuento de los tres anillos del que Lessing, en el siglo XVIII, ha dado una bellísima versión en su poema dramático, *Natán el Sabio*, compuesto en 1778-1779. La acción se desarrolla en Jerusalén, a finales del siglo XII, durante la III Cruzada. Los protagonistas son el judío Natán y el sultán Saladino. Éste le hace a Natán una pregunta embarazosa: ¿cuál es la verdadera religión, la judía, la cristiana o la musulmana? Tiene que ser forzosamente una de las tres. Natán sale del apuro contándole al sultán una parábola: como duda a cuál de sus tres hijos debe entregar un anillo precioso, señal de preeminencia, un padre manda hacer anillos parecidos de tal forma que nadie sea capaz de distinguir el verdadero. Muerto el padre, los tres hermanos acuden a un sabio para que les saque de dudas pero el sabio se declara incapaz de sentenciar; lo más acertado —les dice— es que cada uno conserve su anillo y se convenza de que es el auténtico, ya que como tal se lo ha dado su padre. Es evidente que los tres anillos representan las tres religiones que tienen en común la herencia espiritual de Abraham. Para Lessing, aquella parábola refleja el ideal de las Luces: judíos, cristianos y moros deben convencerse que forman parte de una misma familia, la humanidad, a pesar de las diferencias religiosas; nadie posee la verdad en exclusiva; propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla; la parábola anuncia una nueva era en la que los hombres admitirán la libertad de cada uno a creer en el dios que le parece el mejor, respetando las creencias de los que opinan de manera diferente. Del concepto de tolerancia, más bien negativo, como se ha visto, se pasa pues a otro más positivo, el de libertad de conciencia y de pensamiento. Es muy dudoso que éste fuese el sentido moral que le daban a aquella parábola los autores judíos que la pusieron en circulación en la España medieval, como, por ejemplo, Yehudá ha-Levi, de quien ya se ha hecho mención. Como se ha visto, Yehudá ha-Levi puso gran empeño en defender su fe frente al Islam y al cristianismo, poniendo de relieve la originalidad del judaísmo y eso fue lo que le dio tanto prestigio dentro de las aljamas. Para él, como para sus contemporáneos moros o cristianos, su religión era la única verdadera, con exclusión de las otras dos. El cuento de los tres anillos no puede, pues, tener el alcance que le daría Lessing en el contexto de las Luces; para Yehudá ha-Levi era desde luego una incitación a la tolerancia por parte de los musulmanes, pero a una tolerancia entendida en el sentido negativo que se le daba en aquella época al vocablo. Sería inexacto ver en el cuento de los tres anillos una anticipación anacrónica a la libertad de pensamiento. La *edad de oro* del judaísmo español en al-Ándalus pertenece, pues, a la leyenda, una leyenda forjada después de que terminara la dominación musulmana en la Península.

Los judíos en la España cristiana

Hasta la caída del califato de Córdoba, eran pocas las comunidades judías en los Estados cristianos de la Península. Tenemos noticias fidedignas que atestiguan —o dan como probable— la presencia de judíos en aquellas tierras ya desde el siglo X. En el fuero de Castrojeriz (974), concedido por el conde de Castilla García Fernández, se encuentra una disposición según la cual el que mate a un judío tendrá que pagar la misma multa que si hubiera matado a un cristiano; se puede inducir, por lo tanto, la existencia de judíos en tierras castellanas y un trato más bien favorable reservado a estos judíos. Idénticas conclusiones habría que sacar de varios cartularios o documentos que aluden a judíos que vivían en ciudades como Sahagún, León, Astorga, Aguilar de Campoo, Burgos —piénsese en la referencia a judíos burgaleses en el *Poema del Cid*—, Nájera, Haro, Belorado, Miranda de Ebro, Calahorra, Santillana del Mar, etc. A partir del siglo XI las noticias son más abundantes, tanto en zonas castellanas —véase el fuero de Sepúlveda (1076) o documentos sobre Palencia o Ávila—, como en Cataluña —por ejemplo, en los Usatges de Barcelona (1068), cuyo núcleo primitivo se debe al conde Ramón Berenguer I—. Sabemos, pues, de la existencia de judíos en la España cristiana en los primeros siglos de la Edad Media, pero es difícil aclarar cuántos eran y cuáles fueron sus modos de vida y sus actividades profesionales. Su número debió de incrementarse bastante a partir de la llegada de los almorávides (1086). Los judíos que tuvieron entonces que abandonar al-Ándalus lo hicieron con pena; se veían obligados a salir de unas tierras prósperas y de gran riqueza cultural para buscar asilo en unas comarcas mucho menos desarrolladas donde todo se les hacía extraño, hasta el idioma que hablaba la gente. Se han conservado algunos testimonios acerca de la impresión que les causaron los primeros

contactos con la población cristiana de la mitad norte de la Península. Uno de ellos se debe al granadino Mosé ben Ezra, que se vio forzado a dejar su patria y una corte especialmente refinada a consecuencia de la invasión almorávide, en el año 1090; en sus versos deja constancia de su dolor y de su añoranza de la patria perdida: «El Destino me ha conducido a una tierra en la que mis pensamientos y deseos tiemblan de temor, una gente de labios balbucientes y habla impenetrable; al ver sus caras decae mi rostro [...]. Son hombres salvajes necesitados de un poco de ciencia».

Los monarcas cristianos, en cambio, estaban encantados de la llegada de unos hombres competentes y cultos. Está comprobado que acogieron a los judíos con los brazos abiertos, dándoles garantías sobre la suerte que esperaba a los que decidieran instalarse en sus territorios. El hito más importante y significativo en este sentido es la *Carta inter Christianos et Judaeos* promulgada por el rey de Castilla y León Alfonso VI en 1090. En este documento se prometía dar un trato similar a cristianos y judíos; además, se declaraba que los jueces judíos gozarían de los mismos derechos que los cristianos. La *Carta* viene a ser, pues, como un fuero específico que se otorga a favor de los judíos; como tal, es un documento original que no tiene equivalentes en el resto de la Europa cristiana.

A partir de 1146, fueron las persecuciones de los almohades las que obligaron a miles de judíos a salir de al-Ándalus para refugiarse en las tierras del norte donde los reyes les dieron todas facilidades para incitarles a quedarse. Con los grandes avances de la reconquista en los siglos XII y XIII, toda la Península, a excepción del emirato de Granada, quedó en poder de los cristianos; los judíos que antes vivían en al-Ándalus se encontraron entonces sometidos a los monarcas castellanos o aragoneses que siguieron con la misma actitud benévola. La cosa no tiene nada de extraño. La ingente empresa de colonización y repoblación que fue la reconquista exigía la colaboración de todas las fuerzas vivas. Los territorios reconquistados planteaban serios problemas de tipo económico, administrativo, diplomático. Los judíos, o, por lo menos, su elite social, presentaban a este respecto tres ventajas apreciables: muchos de ellos estaban especializados en el comercio y la artesanía y, por lo tanto, se encontraban en buenas condiciones para fomentar e impulsar la vida económica en unos territorios todavía relativamente poco desarrollados; algunos poseían unos bienes mobiliarios y una fortuna que les capacitaba para adelantar a los soberanos las grandes sumas necesarias para financiar nuevas conquistas; otros, por fin, habían alcanzado un alto nivel cultural: descollaban en las ciencias, particularmente en medicina, hablaban y escribían árabe, lo cual les convertía en intermediarios y auxiliares de singular eficacia para los contactos con las poblaciones musulmanas sometidas a los reyes de taifas. De ahí el papel que, desde un principio, desempeñaron los judíos en la vida social, en la vida económica, en la recaudación de impuestos, en la administración, en las relaciones diplomáticas. Alfonso VI tuvo a su lado como médico y consejero a Yosef ben Ferruziel, más conocido por su apodo de Cidiello. En el siglo XIII reyes como Alfonso X y Sancho IV en Castilla y Jaime I y Pedro III en Aragón hicieron otro tanto, sirviéndose de judíos como médicos y consejeros. Un judío, Joseph ben Salomón ben Shoshan, fue quien adelantó a Alfonso VIII las cantidades necesarias para la expedición que iba a culminar con la victoria de las Navas de Tolosa (1212). De las mezquitas que había en Sevilla cuando la recobraron los cristianos, tres, las que se hallaban en el barrio asignado a los judíos, fueron transformadas en sinagogas por decisión de Alfonso X, lo cual era contrario a todas las normas del Derecho canónico y demuestra el interés que tenía el rey en recompensar a los judíos por su colaboración y su voluntad de que siguieran haciéndolo en las mejores condiciones. Incluso tenemos ciertos indicios que permiten suponer una participación directa, militar, de los judíos en los combates de la reconquista. A finales del siglo XI, un contingente de judíos debió de participar en la batalla de Sagrajas (1096), librada y perdida por Alfonso VI en su intento de rechazar la ofensiva de los almorávides. Muy posterior es el repartimiento que, según Y. Baer, se hizo en Jerez de la Frontera en 1266: algunos de los judíos a quienes se les adjudicó tierras y casas figuran en el documento como *ballesteros*, lo cual parece indicar que se trataba de combatientes; todos los demás van reseñados como oficiales del rey, es decir, colaboradores habituales de la corona, que juzgaba imprescindible su asentamiento en la ciudad.

En Aragón-Cataluña encontramos situaciones parecidas e incluso más significativas que en Castilla. El dinero judío sirvió en gran parte a financiar la conquista de Mallorca y de Valencia; a modo de compensación los monarcas entregaron a judíos la recaudación de muchos impuestos y rentas. Muchos bailes u oficiales subalternos de la administración real fueron, así, judíos. Éste fue el origen de la fortuna y prestigio que llegó a tener, en Zaragoza, la familia de la Caballería, una familia que, andando el tiempo, acabará por convertirse al cristianismo; en el siglo XV, uno de sus descendientes, Alfonso de la Caballería, será vicecanciller de Fernando el Católico; el nombre le viene del hecho que, en un principio, había formado parte de la clientela de los caballeros del Templo. Ya en 1257 don Yehudá ben Leví de la Caballería aparece como baile de Zaragoza. Tres años después, el soberano le encarga recaudar todas sus rentas en el reino de Aragón; fue además baile de Valencia, donde tenía tierras y ganados. A fines del siglo XIII, Pedro III va mucho más lejos al conferir a oficiales judíos poderes considerables; los hermanos Ravaya,

por ejemplo, estaban autorizados a firmar, en nombre del rey, lo mismo disposiciones relativas al suministro de armas o a aprovisionamiento de navíos que órdenes cursadas a los vasallos. En el mismo sentido se puede citar el caso de otro judío muy influyente en la Corte de Pedro III, Samuel ben Manasseh, que se había educado en la cultura árabe y sirvió de intérprete al rey en sus negociaciones con reinos moros de la Península o del norte de África; a decir verdad, Samuel ben Manasseh, aunque formalmente quedara judío, poco tenía que ver con sus correligionarios: no pagaba tributos ni llevaba señales distintivas; vestía y se comportaba en todo como cristiano; usaba caballo y armas como cualquier noble aragonés. Gran parte del patrimonio real quedaba así en manos de los judíos, lo cual era abiertamente contrario a las normas canónicas, repetidamente recordadas por la Iglesia, según las cuales los judíos no podían ocupar cargos públicos que implicasen autoridad sobre cristianos. De vez en cuando, los reyes se veían en la obligación de dar marcha atrás, pero no tardaban mucho tiempo para volver a las andadas, no por simpatía hacia la comunidad hebrea, sino porque no podían prescindir de algunos de sus elementos. Sólo a finales del siglo XIII, tanto en Castilla como en Aragón, empezaron a surgir en el seno de la población cristiana personas capacitadas para ejercer las tareas y la función social que hasta entonces monopolizaban los judíos.

No es fácil precisar, ni siquiera aproximadamente, el peso demográfico de los judíos en la Península. Para Castilla, en el siglo XIII, Luis Suárez Fernández calcula que serían unos cien mil. Partiendo del conocido padrón de Huete (1290), Y. Baer evalúa a un máximo de 3.600 los judíos pecheros de todos los reinos y territorios de la Corona de Castilla. Se trata naturalmente de cabezas de familia; para obtener el número de habitantes correspondientes los historiadores suelen aplicar al número de los pecheros un coeficiente medio de 5; de seguir esta regla, llegaríamos a menos de 20.000 judíos; parece muy poco, pero hay que tener en cuenta, añade el mismo autor, que, por las mismas fechas, Inglaterra contaba con unos 3.000 individuos judíos. Julio Valdeón Baruque da cifras mucho más elevadas para el siglo XIV: entre 180.000 y 250.000 hacia 1370. La verdad es que toda evaluación exacta resulta imposible.

La distribución territorial arroja algunas indicaciones más concretas. Julio Caro Baroja ha trazado un mapa de las sinagogas más conocidas de la España peninsular que resulta impresionante. Pocas son las comarcas en las que no haya asentamientos judíos. La densidad es muy grande en el norte, menor en el sur, aunque no desdeñable. De algunas poblaciones se tienen datos concretos: Ribadavia donde los primeros judíos se establecieron en el siglo XI, llegando a constituir, en 1383, la mitad del vecindario; Tudela, la gran judería de Navarra, mayor que Estella o Pamplona; Gerona, cuyo barrio judío ha sido restaurado recientemente por un patronato municipal. En el siglo XIII, cinco ciudades destacan en los reinos de Castilla por la importancia de su comunidad judía: Burgos y Segovia en el norte, Toledo en el centro, Sevilla y Córdoba en el sur. En Burgos debían de vivir unas 120 o 150 familias judías, es decir, menos de 1.000 individuos.

Muy antiguo es el asentamiento judío de Segovia. Durante el siglo XIV los judíos estaban diseminados por toda la ciudad y sus arrabales, en casas arrendadas al cabildo catedralicio, si bien ya se detectaba un mayor número de ellos en torno a San Miguel. El barrio judío se localiza entre la antigua Sinagoga Mayor, reconvertida desde 1428 en iglesia del Corpus Christi, y la Canongía, y estaba delimitado por siete arcos de ladrillo; tres de ellos se situaban en las manzanas destruidas en 1525 para construir la catedral. La comunidad judía de Segovia llegó a contar con cinco sinagogas.

En Toledo y su alfoz vivían, según el padrón de 1290, unas 350 familias, o sea entre mil y cuatro mil personas; allí se concentraba la mayor densidad de población judía, lo que convertía a la ciudad en «verdadera metrópoli del judaísmo castellano» (Luis Suárez Fernández). El barrio judío estaba situado al oeste de la ciudad. La judería primitiva debía estar en el barrio de San Martín, entre la Puerta del Cambrón, San Juan de los Reyes, el río y el Puente San Martín. La judería creció rápidamente, llegando pronto a la colación de Santo Tomé y algo más tarde a la colación de San Román. Otros barrios habitados por judíos eran el de Hamanzeite con unos baños que Porres sitúa por donde ahora está la llamada Casa del Greco y el que se llamó Degolladero; éste coincidía en parte con el emplazamiento de la judería primitiva; en él estaba la carnicería y el matadero donde los judíos degollaban las aves y las reses. A finales del siglo XIV había en Toledo diez sinagogas, amén de cinco centros de estudio y oración o madrasas, a las que quizás haya que añadir dos más, de las que existe noticia documental. Eran estas diez las siguientes: la Sinagoga Mayor, el Templo Viejo, el Templo Nuevo o Sinagoga Nueva, la sinagoga Ben Zizá, la sinagoga del Príncipe Samuel ha-Leví, la sinagoga del Cordobés, la sinagoga de Ben Abudarham o de Amalaquim, la sinagoga de Suloquia, la sinagoga de Ben Aryeh y la sinagoga de Algiada. De estas diez, una buena parte desaparecieron en 1391, y sólo se han podido identificar con seguridad el Templo Nuevo o Sinagoga Nueva, que sería la que ahora se llama Santa María la Blanca, y la del Príncipe Samuel ha-Leví, conocida actualmente como sinagoga del Tránsito. A fines del siglo XIV Toledo contaba por lo menos con diez sinagogas —más cinco casas de oración y estudio—, destacando entre ellas dos:

—La que hoy se conoce por su nombre cristiano de Santa María la Blanca, edificio de estilo mudéjar —no

se sabe cuándo se edificó, si en el siglo XII, XIII o XIV—, con claras influencias almohades —el bosque de columnas recuerda la mezquita de Córdoba—. Se dice que fueron las predicaciones de san Vicente Ferrer en 1411 el motivo de su conversión en iglesia. En 1554, el cardenal Siliceo fundó en ella un beaterio para mujeres arrepentidas. De simple ermita desde 1600, pasó a ser cuartel en 1791. En 1930, fue declarada monumento nacional.

—La sinagoga del Tránsito o de Samuel ha-Leví Abulafia, tesorero real de Pedro I de Castilla, que la mandó edificar entre 1355 y 1357; obra de singular belleza, conserva valiosas inscripciones hebraicas en las yeserías de sus muros y una rica techumbre en madera de cedro decorada con estrellas de ocho puntas; en 1492 pasó a depender de la Orden de Calatrava —fue priorato de San Benito—; en el siglo XVIII pasó a ser encomienda y archivo de la orden; desde 1964 es sede del Museo Sefardí.

Frente a la sinagoga del Tránsito se encuentran los jardines de la que hoy es Casa Museo del Greco, que fue en tiempos pasados el palacio de Samuel ha-Leví, el constructor de la sinagoga. La calle mercantil más famosa de la judería de Toledo fue la alcaná que todavía en el siglo XVII recuerdan Covarrubias y Cervantes —allí halla don Quijote el manuscrito árabe que cuenta su propia historia (I, IX)—.

En Sevilla, según el ya citado padrón de 1290, vivían alrededor de 200 familias y la ciudad contaba con nada menos que con veintitrés sinagogas.

La judería de Córdoba estaba situada cerca de la mezquita, entre las puertas de Almodóvar, Campo Santo de los Mártires y la mezquita-catedral. La principal sinagoga, de estilo mudéjar, fue construida en 1315; todavía se conservan hoy la sala de oración, un tabernáculo para guardar los rollos de la Torá y la galería de mujeres, sobre la entrada; después de la expulsión de los judíos, en 1492, fue transformada en hospital de hidrófobos bajo la advocación de santa Quiteria; desde finales del siglo XVI pasó a ser la ermita de San Crispín y San Crispiniano, dependiente de la cofradía del gremio de zapateros; fue declarada monumento nacional en 1885.

Fuera de estas cinco ciudades, la densidad judía era menor, con una tendencia a concentrarse en la zona comprendida entre Burgos y Toledo, con comunidades que oscilaban entre 50 y 100 familias. En Ávila, en 1303, se sabe que los judíos poseían unas 40 casas en el barrio de la catedral; en 1474, escribía el corregidor Chacón que la mayor parte de la población de dicha ciudad era de judíos. La primera mención de judíos en Valladolid figura en un documento de 1167; en el siglo siguiente se tiene la impresión de que la comunidad ha alcanzado cierto nivel de prosperidad: tiene carnicería propia y por lo menos dos sinagogas. En Guadalajara había menos de 30 familias judías. Los judíos de Cáceres fueron tenidos en cuenta en el fuero otorgado por Alfonso IX en 1229; la judería estaba situada en el barrio de San Antonio de la Quebrada; su extensión no era muy grande; en el siglo XV, pocos años antes de la expulsión, se estima que la comunidad judía suponía una décima parte de la población; la sinagoga fue derribada en 1470 para construir la ermita de San Antonio de Padua. Entre las principales aljamas de la provincia de Cáceres se encuentra Trujillo cuya judería estaba situada en el Corral del Rey, en una esquina de la Plaza Mayor. Hervás, también en la provincia de Cáceres, es uno de los núcleos judíos que mejor ha llegado a nuestros días; es en 1133 cuando debieron establecerse los hebreos, coincidiendo con el avance de la reconquista realizado por Alfonso VIII.

Los judíos de Navarra gozaban de una posición privilegiada para la época; vivían en prósperas aljamas (Tudela, Pamplona, Estella, Sanguesa, Viana, Los Arcos, Olite, Peralta...).

Tenemos mucha incertidumbre para la Corona de Aragón. Sólo sabemos que en el reino de Aragón, a principios del siglo XIII, existían once comunidades judías, tres principales (Zaragoza, Huesca, Calatayud) y ocho secundarias (Teruel, Daroca, Tarazona, Egea, Alagón, Jaca, Montclús y Barbastro). Las juderías catalanas eran probablemente las más importantes de toda la Península; no debían de representar más del 3 al 5 por 100 de la población, pero los judíos formaban allí un grupo homogéneo, concentrado en algunas ciudades, en primer lugar Barcelona, luego Villafranca del Panadés, Tarragona, Montblanch, Lérida, Balaguer, Tárrega, Gerona y Besalú, en la comarca de La Garrotxa (Girona), donde se han encontrado casualmente, en 1964, los restos íntegros de un baño de purificación judío, una sala subterránea situada en el lugar donde probablemente se hallaba la sinagoga; los judíos lo utilizaban para la purificación física y espiritual previa a alguno de los momentos importantes de su vida. Por fin, el reino de Valencia tendría, a finales del siglo XIII, unas 250 familias judías establecidas en Valencia, Játiva, Castellón, Denia y Murviedro. En cuanto a Mallorca, opina Baer que era tal vez la comunidad judía que, en toda la Edad Media, alcanzó el mayor grado de dinamismo comercial. Muchos de sus miembros eran navegantes y cartógrafos y se sabe el papel que desempeñaron en los viajes de descubrimiento en el Atlántico, merced a su pericia teórica y práctica en la ciencia náutica. Los judíos mallorquines negociaban en todo el ámbito mediterráneo, en especial en el norte de África, donde tenían parientes y amigos. No parece, sin embargo, que tuvieran tanta pujanza como los comerciantes cristianos.

En casi todas las ciudades medievales en las que se tiene noticia de que hayan existido comunidades

hebreas relativamente numerosas se señala la presencia de barrios que les eran particulares. Estos barrios se conocen por el nombre de juderías, vocablo aceptable con tal de no darle la significación de gueto, realidad esta última que no corresponde con la situación de la España medieval, tanto la musulmana como la cristiana. La voz *ghetto* es de origen italiano. Aparece en Venecia en 1516, pero la realidad es anterior. Contiene la idea de un barrio en el que, a raíz de las recomendaciones del IV Concilio de Letrán (1215), los judíos estaban obligados a vivir, apartados del resto de la población, sin ninguna comunicación con ella, por lo menos de noche. A tal efecto, el gueto venía cercado por murallas con muy pocas puertas que se cerraban después del Ave María; los judíos podían salir del gueto los días laborables, pero no los domingos ni los días de fiesta religiosa. Esta situación, que es típica de la Europa medieval e incluso moderna —el gueto de Roma lo reglamenta el papa Paulo IV en 1555—, es totalmente desconocida en España, donde, como veremos, los reyes hicieron poco o ningún caso del Concilio de Letrán. En España, hasta 1480, en vísperas, por así decirlo, de la expulsión, no hubo guetos en el sentido propio de esta palabra, es decir, barrios en los que los judíos estaban obligados a vivir, apartados del resto de la población. Los judíos españoles, al contrario, tenían toda libertad para fijar su residencia donde les daba la gana. Si la gran mayoría prefería instalarse en juderías, era por mera comodidad, para estar al lado de la sinagoga, de la escuela rabínica, del hospital judío, de las carnicerías en las que se sabía que mataban las reses conforme al rito mosaico, de las tiendas en las que comprar asimismo alimentos conformes a las normas judaicas...

Los judíos solían llamar *kahal* a los barrios en los que vivían y ésta sería la etimología de la palabra catalana *call*, versión latina del original hebreo que encontramos más tarde en el castellano *calle*. Esto induce a Luis Suárez Fernández a pensar en una identificación temprana entre vida urbana y judaísmo. Efectivamente, como acabamos de verlo, varios asentamientos importantes de judíos están situados en el centro de las ciudades: en Barcelona, cerca de la catedral; en Burgos, en torno al castillo; en Toledo, lo mismo.

Este problema está íntimamente relacionado con el de las actividades de los judíos en la sociedad española. Un tópico al uso que corre a lo largo de toda la Edad Media hasta por lo menos las diatribas antijudías de Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, en tiempos de la expulsión de 1492, hace del judío un habitante de la ciudad, con oficios correspondientes a este asentamiento preferentemente urbano: negocios financieros, comercio, artesanía, profesionales liberales o intelectuales, etc., con exclusión de toda actividad en las labores del campo. Ya en el *Poema del Cid* se recoge la idea del judío como mercader mañoso y usurero. Se les acusaba de vivir holgadamente, sin trabajar la tierra, protegidos del rey o de los altos nobles. La realidad dista mucho de este estereotipo. En los primeros siglos de la Edad Media, los judíos ocupan casi el mismo abanico de actividades que los cristianos. Entre ellos, lo mismo que entre los cristianos, había ricos y pobres, nobles y plebeyos. En la *Memoria* que escribió a principios del XIX sobre la Inquisición, Llorente notaba: «entre los no convertidos había nobles y caballeros a ley y fuero de España, por gracia de nuestros reyes en remuneración de grandes servicios, y aun los judíos mismos conocían entre sí nobles y plebeyos, conforme a sus leyes mosaicas y costumbres posteriores». La especialización en determinados oficios de indudable significación social sólo fue propia de una pequeña minoría que, por su riqueza, prestigio e influencia, llamó poderosamente la atención de la masa de los cristianos. Siempre han descollado los judíos en medicina, desde la época visigoda hasta la expulsión de 1492. Por eso han llegado algunos de ellos a puestos relevantes como lo atestigua la personalidad de Jasdáy ben Saprut, que en la Córdoba califal sirvió como médico a Abd al-Rahman III y al-Hakam II. El prestigio de Maimónides se debe casi tanto a sus dotes de médico como a su genio filosófico. Reyes, prelados, nobles siempre procuraron tener junto a sí a médicos afamados, muchos de ellos judíos. En las nóminas conservadas del siglo XV figuran médicos y boticarios judíos al servicio de los duques de Alba: rabí Jacob (1469-1479) y rabí Abrahan (1474-1491).

Pero la existencia de tal minoría no debe ocultar el hecho de que la mayor parte de los judíos de la Península vivían en condiciones mucho más modestas, semejantes en muchos casos a las de sus vecinos cristianos. Béatrice Leroy ha reconstituido la historia de una familia judía de Tudela —los Menir— hasta su exilio en El Cairo, después de la expulsión de 1492; los primeros miembros de quienes se tiene noticia, en 1167, eran propietarios de viñas y tierras de pan llevar. Efectivamente, hasta el siglo XIII al menos, los judíos eran esencialmente agricultores y ganaderos; como tales vivían en el campo y en las aldeas. En Toledo, después de la reconquista, se sabe que muchos judíos se dedicaban al cultivo de viñedos y tierras o bien a la ganadería. Baer nota acertadamente que el aumento de los asentamientos judíos en villorios de Andalucía, todavía a principios del siglo XIV, sólo se explica por la existencia de una población agrícola judía relativamente importante. En el siglo X, en Cataluña, varios documentos los muestran comprando y vendiendo terrenos, arrendándolos, cultivando ellos mismos sus campos y viñedos. En el siglo XII, los Fueros generales de Aragón y Navarra mencionan a judíos que viven en tierras del rey y le pagan tributo por el producto de sus campos y viñas. Ahora bien, poseer tierras no quiere decir cultivarlas personalmente; es posible que la agricultura haya sido para los judíos una actividad subsidiaria, pero no se puede descartar

por completo la presencia de agricultores y ganaderos entre ellos, por lo menos hasta finales del siglo XIII. Se sabe que Yosef ha-Nasí Ferrusiel, médico de Alfonso VI de Castilla, más conocido por el nombre de Cidelo, poseía en Toledo tierras y viñas que le donara el rey. Alfonso VIII recompensó los servicios de Abu Amr Yosef ben Sosan —Abuomar Abenxuxen—, su almojarife, regalándole viñas cerca de Magan y una gran propiedad, equivalente a todo lo que podían labrar en un año tres pares de bueyes.

Fueron leyes posteriores, de 1282 y 1293, las que prohibieron a los judíos poseer heredamientos; se les obliga entonces a vender las que ya tenían en el plazo de un año, lo cual implica que antes sí que existían tales propietarios judíos. La sociedad cristiana procura, pues, apartarlos de las actividades agrícolas y ganaderas. Más tarde se tomarán medidas, imposibles de llevar a la práctica, para prohibir a los judíos dedicarse a la artesanía o al pequeño comercio, trabajando para los cristianos, se entiende. El objetivo era evitar todo contacto por lo cual se procuraba que los cristianos no dependiesen de los judíos para ciertos menesteres y viceversa. Ésta es la interpretación que da J. M. Monsalvo Antón y que creo correcta. Pero se la puede completar por una observación: ¿no intervendría también para los cristianos el miedo a la competencia judía? De ser así, tendríamos una prueba indirecta de la existencia de un artesanado cristiano relativamente desarrollado, lo cual invalida la tesis de Américo Castro sobre la incapacidad de la casta cristiana para este tipo de actividades y la necesidad en que se vio de buscar a moros y judíos para *hacerle las cosas*. En Alemania había ocurrido algo semejante: las expoliaciones, vejaciones y persecuciones habían empujado a los judíos hacia el oficio de prestamista. Opina Baer que también en España, a partir del siglo XIII, factores similares debieron de influir para reducir la personalidad económica de los judíos al tipo sociológico del judío alemán.

En las ciudades, grandes o pequeñas, muchos tenían tiendas de negocios o talleres de artesanía, pero en las mismas proporciones o tal vez en proporciones menores que las de los cristianos. El tema de la usura que tanta resonancia tendrá en las crisis del siglo XIV no parece tener antes de esta época una importancia relevante. David Romano ha tratado de explicar los orígenes de la creencia de que los judíos ejercían preferentemente profesiones de tipo comercial o financiero: «Contra lo que generalmente suele decirse, y creerse, los judíos hispánicos ejercieron muy diversos oficios sólo remotamente relacionados con el dinero, pero con la curiosa particularidad de que tales oficios o profesiones suelen documentarse cuando hay dinero de por medio. En otras palabras: las profesiones mejor conocidas son las relacionadas con el dinero, porque son actividades que generan abundancia de documentos y muchos de ellos subsisten». Es lógico, por lo tanto, que las demás ocupaciones —mayoritarias— hayan dejado poca huella en la documentación escrita. Es en el siglo XIII cuando empezó a entrar en vigor en España la prohibición de cobrar interés por deudas entre cristianos; idéntica prohibición regía entre judíos, pero no entre personas de diferente religión. Algunos judíos aprovecharon aquellas disposiciones, con lo cual además permitían el desarrollo de las actividades económicas que la escasez de dinero dificultaba; el tipo de interés había sido fijado por las *Siete Partidas* de Alfonso X a tres por cuatro: se presta tres, se devuelve cuatro, lo que equivale a 33, 33 por 100, tasa que queda la misma hasta finales de la Edad Media; en Aragón, las Cortes de Gerona (1241) lo fijaron mucho más bajo: 20 por 100. Muchas veces se trataba tan sólo de compraventa de mercancías corrientes (paños, etc.) a crédito. En 1264, un judío de Tudela daba a los ricos el siguiente consejo: «Elige ser labrador o comerciante, pero si puedes dar tu dinero a interés, aprovecha la ocasión, no la dejes pasar». De todas formas es excesivo e injusto atribuir a todos los judíos de la Península lo que sólo era propio de una pequeña minoría de ellos. Lo mismo cabe decir de los grandes negocios a nivel nacional e internacional y de los asuntos financieros. El arrendamiento de los impuestos estaba en manos de unos cuantos judíos ricos. Pero la masa cristiana tendía a asimilar a todos los judíos con esta pequeña minoría. Conviene añadir que, andando el tiempo, a medida que iba formándose una burguesía cristiana acomodada, esta burguesía empezó a desplazar a los judíos del lugar que ocupaban en la vida económica; los cristianos no estaban por su condición incapacitados para ejercer tareas económicas, las cuales tampoco eran privativas de los judíos.

Esto nos lleva a examinar, aunque sea de paso y muy brevemente, el tópico del judío especialmente dotado para las actividades económicas, comerciales y financieras, precursor del capitalismo moderno. La idea no ha sido acogida siempre con unanimidad. En una memoria leída en la Real Academia de la Historia a finales del siglo XVIII y que se ha vuelto a editar recientemente por la Junta General del Principado de Asturias, *Antigüedades hispano-hebreas, convencidas de supuestas y fabulosas. Discurso histórico-crítico sobre la primera venida de los judíos a España*, Francisco Martínez Marina distaba mucho de compartir la opinión común sobre las dotes de los judíos en cuestiones económicas; al contrario, él presentaba a los judíos como hombres «tan célebres por su religión, como despreciables por su rusticidad e ignorancia en el comercio, artes y ciencias». El tópico del judío precursor del capitalismo ha sido difundido sobre por el economista alemán Werner Sombart (1863-1941) en un libro publicado en 1911: *Los judíos y la vida económica*. La tesis es la siguiente: el desarrollo del capitalismo moderno se debe a los judíos a causa de la situación y mentalidad de estos últimos en las sociedades durante la Edad Media. Los judíos era gente que viajaba, que

cultivaba relaciones internacionales, lo cual facilitaba los intercambios comerciales. Además, los judíos no estaban plenamente integrados en la sociedad cristiana; estaban excluidos de los honores y la consideración social; por eso, no tenían más aliciente que el enriquecimiento. No estaban obligados a respetar la ética cristiana sobre el justo precio y la usura. Vivían preferentemente en núcleos urbanos y su riqueza era eminentemente mobiliaria. No se les admitía en los gremios profesionales. Por fin, no se sentían atraídos por las bellezas del mundo, típicas del politeísmo griego, ni por la estética. De ahí su propensión al negocio, a la sobriedad, al ahorro. Hoy la tesis de Sombart ya no es admitida como lo fue en la primera mitad del siglo XX. Los historiadores hacen observar que las primeras técnicas capitalistas —la letra de cambio, la contabilidad en partida doble, etc.— nacen en la Italia de la Edad Media y las inician mercaderes muy apegados al catolicismo tradicional. Más tarde, casi no había judíos en las naciones donde empieza verdaderamente a desarrollarse el capitalismo, en Inglaterra, por ejemplo. De un modo general no se ve claro que los judíos hayan desempeñado entonces un papel determinante en la vida económica. Por lo tanto, hay que abandonar la idea de que el viejo usurero del gueto haya sido un precursor del capitalismo y que la incomprensión del catolicismo ante los asuntos económicos y la expulsión y persecución de los judíos a partir de ciertas fechas hayan sido la causa de la decadencia de España. Es excesivo e inexacto pretender que la historia de España se ha alzado sobre la base de una economía judaica. Los trabajos más recientes sobre la historia de Castilla durante la Edad Media y principios de la Moderna demuestran todo lo contrario. Volveremos sobre el tema.

Los judíos de España constituían una comunidad separada, desde el punto de vista jurídico, al lado de otras dos, la cristiana y la musulmana. Eran una microsociedad paralela a la sociedad cristiana, escribe Luis Suárez Fernández. La fórmula es muy acertada; da cuenta de lo que fue la realidad histórica: lo mismo que los mudéjares —o sea, los musulmanes que vivían en tierras cristianas, sometidos a señores—, los judíos formaban en efecto una microsociedad, con sus logros y sus defectos, al fin y al cabo una comunidad distinta de las demás y relativamente autónoma. Estas tres comunidades —cristianos, moros y judíos— no estaban en plano de igualdad, ni mucho menos: la cristiana era la dominante en todos los conceptos; las otras dos siempre fueron consideradas y tratadas como minorías toleradas, en el sentido negativo que, como hemos visto, ya tenía aquella palabra en la España musulmana: tolerar, entonces, era permitir algo que no era lícito, sin castigo del delincuente. Ésta es la posición que la reina Isabel reafirmaba dos años antes del decreto de expulsión, en una carta fechada en 12 de agosto de 1490: «De derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos, y Nos les mandamos tolerar y sufrir que vivan en nuestros reinos, como nuestros súbditos y vasallos». En esta frase, las voces tolerados y sufridos vienen a ser equivalentes. Ello suponía una situación de inferioridad con respecto a los cristianos y dicha inferioridad justificaba los impuestos que recaían sobre sus miembros, muchísimo más elevados que los que debían pagar los cristianos. En Castilla, en el siglo XIII, además de la capitación —un repartimiento de tributos por cabezas—, pagaban a la corona las tercias y otras exacciones (servicios ordinarios y extraordinarios, alcabalas, etc.) como los cristianos, derechos a los municipios para la utilización de servicios públicos, pastos, peajes, portazgos y montazgos, y a la Iglesia diezmos, primicias y otros impuestos. En Navarra, la contribución de los judíos, la *pecha*, estaba calculada según la demografía de cada aljama. Según un padrón de 1294, los judíos pagaban aquel año por sí solos el 22 por 100 del total de los impuestos directos del reino de Aragón, esto sin contar tributos temporales, préstamos forzosos y otras contribuciones. En el Fuero de Teruel (1176) se dice que los judíos eran propiedad del rey; pertenecían al tesoro real. Como escribirá la reina Isabel, todavía el 7 de julio de 1477: «Todos los judíos de mis reinos son míos». Este principio de considerar a los judíos como propiedad personal o siervos del rey se derivaba de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, pues, según sus palabras, los judíos estaban condenados a servidumbre perpetua. Así se comprende que, en algunos casos, la multa por herir o matar a un judío no se pagaba a su familia, sino al rey, por considerarse que era el rey quien salía perjudicado. En Castilla, es Alfonso X quien reglamenta, a mediados del siglo XIII, la situación jurídica de los judíos. Las *Partidas* autorizan la presencia de judíos en la sociedad «porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen remembranza a los hombres que ellos vienen del linaje de aquéllos que crucificaron a Nuestro Señor Jesucristo». Después de este preámbulo en el que se fijan los límites de la tolerancia en términos estrictos e injuriosos, pasa el documento a definir la condición jurídica de los mismos: la práctica del culto está autorizada, pero todo proselitismo queda prohibido bajo pena de muerte en que incurre también el cristiano o el musulmán que se convierta; se podrán reparar y restaurar las sinagogas existentes, pero no construir nuevas; se otorga a los judíos el derecho a poseer y leer los libros de su ley, observar el sábado y otras fiestas mosaicas. Se conceden a los judíos idénticos derechos que a los cristianos en materia judicial. Dice el Fuero de Cuenca: «Si un judío y un cristiano pleitean por algo, designen dos alcaldes vecinos, uno de los cuales sea cristiano y el otro judío». En el de Sepúlveda, el juramento del judío es considerado tan válido como el del cristiano. Es cierto que las mismas *Partidas* prevén una serie de medidas discriminatorias: prohibición de ocupar cargos públicos y

determinadas profesiones, como la medicina; prohibición de participar en comidas junto con cristianos; de criar hijos o hijas de cristianos o de dar sus hijos a criar a cristianos; de tener relaciones sexuales con cristianos; obligación de llevar alguna señal distintiva de su condición de judío. Algunas de estas prohibiciones y obligaciones eran meramente teóricas, por ejemplo, la que afecta el ejercicio de la medicina o la obligación de ostentar una señal distintiva. En la vida cotidiana, hasta el siglo XV, los judíos no se distinguían de los demás habitantes por el traje que llevaban, a no ser en Cataluña donde parece que los judíos vestían *capa redonda*, es decir, una especie de traje largo a modo de sotana con capucha parecida a la de los frailes; encima de la ropa tenía que estar cosida una señal especial conforme a las leyes de Jaime III, pero esta señal podía fácilmente ocultarse.

Como «tolerados y sufridos», los judíos eran súbditos del rey y, como tales, venían a manifestar su lealtad y obediencia en determinadas circunstancias, por ejemplo, con ocasión de las entradas solemnes de un monarca en una ciudad. Dice la *Chronica Adefonsi Imperatoris* que, cuando Alfonso VII entró en Toledo, «todas las autoridades de los cristianos, de los sarracenos y de los judíos [...] salieron a encontrarle [...]. Cada uno de ellos alababa y glorificaba a Dios en su propia lengua por haber favorecido tanto los hechos del Emperador», añadiendo: «Bendito sea quien viene en nombre del Señor». Lo mismo se refiere de la entrada de Alfonso XI en Sevilla, en el *Poema de Alfonso el Onceno*, de mediados del siglo XIV: los reyes de Castilla y Portugal fueron recibidos solemnemente por los caballeros, los moros y también por los «judíos con sus Torás». En la *Silva Palentina* del arcediano del Alcor, Alonso Fernández de Madrid, se cita un documento curioso, en el que se describe la entrada del obispo Alonso de Burgos en la ciudad de Palencia, el año 1486; como la ciudad era patrimonio del obispo, todos los vecinos salieron a recibirle: «hubo grandes fiestas, y especialmente lo regocijaron los moros y los judíos que moraban en la ciudad, que eran sus vasallos [...]. Los judíos iban en procesión cantando cosas de su ley, y detrás venía un rabí que traía un rollo de pergamino en las manos, cubierto con un paño de brocado, y ésta decían que era la Torá, y llegado el obispo, él hizo acatamiento como a ley de Dios, porque diz que era la Santa Escritura del Testamento Viejo, y con autoridad la tomó en las manos, y la echó atrás, por encima de sus espaldas, a dar a entender que ya era pasada, y así por detrás lo tornó a tomar aquel rabí». Comenta el cronista que aquella entrada ya no volvería a repetirse, puesto que, seis años después, los judíos de Palencia tuvieron que convertirse o emigrar: «la cual fue ceremonia digna de ponerse en esta memoria, porque fue la última vez que se hizo, a causa que después, de ahí a pocos años, se tornaron cristianos». De ahí el hecho de que, a veces, hayan usado los monarcas de fórmulas específicas para dar a entender la autoridad que tenían sobre súbditos de distintas creencias. No está claro que Alfonso VI usara el título de emperador de las tres religiones; tal vez el de las dos religiones, después de la reconquista de Toledo, al considerar el gran número de moros que en aquella ocasión quedaron en territorio cristiano como mudéjares. Alfonso VII (1126-1157) sí que se declaró «emperador de las tres religiones», lo mismo que Fernando III.

Los judíos formaban, pues, una entidad que gozaba de una relativa autonomía. A esta entidad se la conoce con el nombre de aljama, concepto que no hay que entender en un sentido territorial: la aljama no es un gueto, palabra que, como hemos visto, no conviene emplear tratándose del judaísmo español. La aljama no siempre coincide con la judería, el barrio en el que solían vivir los judíos. La aljama era una persona moral, una entidad jurídico-administrativa que se regía según sus propias normas. En la aljama, encontramos tres elementos:

1. Una autoridad civil, representada por un consejo de ancianos, que tiene como cometido ocuparse de los asuntos internos, repartir y cobrar los impuestos, servir de representación ante el gobierno real, etc. Actuaba del mismo modo que el concejo en los municipios cristianos y notamos en ella la misma evolución que en los concejos: en un principio, las autoridades encargadas de dirigirla, los ancianos o adelantados (*mucaddemim*), se renovaban cada año por libre elección; sólo cuando no había acuerdo se acudía al rabí mayor para nombrar a los oficiales, jueces, veedores, tesoreros e inspectores de la cosa pública. Luego se convirtieron estos oficios en cargos hereditarios que no salían de unas cuantas familias de privilegiados que monopolizaron la dirección de la aljama. La aljama de Barcelona, por ejemplo, era cabeza de un distrito muy amplio que, en 1332, se extendía hasta Villafranca del Penedés, Cervera, Manresa y Caldas de Montbuy; fue reorganizada en 1327 con la institución de un Consejo de Treinta semejante al Consejo de Ciento del ayuntamiento de Barcelona. La aljama dictaba ordenanzas, los *takhanot*, muchas veces redactadas en hebreo y en castellano, para el gobierno interno de la misma[5]. La aljama exigía de sus miembros tasas especiales sobre los animales degollados, el vino, las bodas, los entierros..., destinados a sufragar los gastos de la comunidad (escuelas rabínicas, lugares de culto, cofradías para asistencia a pobres y enfermos, etc.). A la aljama le tocaba regular toda la vida religiosa, social, judicial y económica de sus miembros. Era la aljama como tal la encargada de pagar a la corona las contribuciones debidas, ordinarias o extraordinarias, y repartirlas entre sus miembros. Esto daba lugar de vez en cuando a tensiones, ya que en las aljamas, lo mismo que en los concejos cristianos, existía una amplia variedad de condiciones, desde los

muy ricos financieros y negociantes que trataban con el rey, los nobles y prelados, hasta gentes pobrísimas e indigentes, pasando por una clase media de tenderos al por menor, artesanos, agricultores... El reparto de las contribuciones era ocasión de enfrentamientos entre ricos y pobres. La minoría pudiente y acomodada procuraba eximirse de pagar una cuota correspondiente a su fortuna y a veces obtenía del rey privilegios comparables a los que disfrutaban los hidalgos cristianos. En tales casos, como ocurría también en la sociedad cristiana, la carga recaía sobre los demás, la masa de los pecheros, provocando la natural animadversión de los segundos hacia los primeros. Consta así, por ejemplo, que en Zaragoza, en 1264, estalló un movimiento de rebeldía contra la forma que tenían los *grandes pecheros*, es decir, la minoría acomodada, de repartir los impuestos: el procedimiento seguido venía a favorecer descaradamente a los ricos.

2. Los tribunales para juzgar las demandas, contiendas, quejas, procesos criminales y transgresiones religiosas, siguiendo para ello el derecho talmúdico; los *dayaním* o jueces equivalían al cargo de alcaldes. Desde este punto de vista, la aljama es el asentamiento que corresponde al principio de personalidad de las leyes, conforme al cual los pleitos internos de una comunidad sometida se solucionan por jueces de la misma comunidad con arreglo a sus leyes de origen. La autonomía de los judíos españoles en lo que se refiere a los aspectos judiciales era mucho mayor de la que tenían sus correligionarios en el resto de Europa. Los tribunales judíos en España eran competentes en materia criminal y civil y podían imponer penas desde la flagelación a la pena de muerte o mutilación de miembros. Baer cita un proceso de 1320 en el que se ordena cortarle la nariz a una judía de Coca por haberse acostado con un cristiano. En los pleitos entre judíos y cristianos, se formaba un tribunal mixto, compuesto por representantes de ambas religiones. Los litigios entre judíos se resolvían conforme a las prescripciones de la ley judía, la Torá. Infringir las normas religiosas de la Torá —por ejemplo, no acatar la regla del respeto del sábado— constituía un delito que exponía al reo a sanciones graves. La ejecución de las sentencias se confiaba a los oficiales del rey, que siempre se conformaban con lo que habían dictaminado los jueces de la aljama. Un caso particular lo constituyen los delitos cometidos por los llamados malsines contra la existencia misma de la comunidad judía; se consideraba muy grave todo lo que podía poner en peligro la reputación de la aljama: delación o denuncias, acudir a los gentiles para contarles patrañas sobre la ley y la religión judía, etc. En tal caso, la aljama disponía de un arma terrible, el *herem*, una especie de excomunión por la cual los malsines incurrían en penas muy severas que podían ir hasta la amputación de un miembro e incluso la muerte. Y. Baer ha dado a conocer el caso de un joven judío de ilustre familia, acusado de malsín por sus correligionarios de Barcelona hacia 1280; el rey Pedro III puso la causa en manos de los rabinos y dio orden que se cumpliera la sentencia: dejar que el hombre se desangrara públicamente delante del cementerio de los judíos. En Sevilla, en 1312, la aljama pidió permiso al rey, que se lo concedió, para enjuiciar a cierto judío que se dedicaba a delatar a sus correligionarios individualmente y a la comunidad en conjunto; fue condenado a la horca. La última pena de muerte dictada contra malsines en Castilla parece haber sido la que se ejecutó en 1377 contra un tal Yuçef Pichó. Juan I, tal vez impresionado por aquel hecho, suprimió en las Cortes de Soria (1380) el privilegio de que gozaban las aljamas para pronunciar sentencias de muerte, con lo cual quedaban desamparados los judíos para defenderse contra sus propios correligionarios.

3. La sinagoga donde estaba la escuela talmúdica; los rabinos eran quienes interpretaban la ley y se ocupaban de la enseñanza para los niños; éstos, hasta los diez años, aprendían a leer y escribir con el fin de poder leer la Torá y comenzar después el estudio del Talmud. Esta circunstancia se debe tener en cuenta cuando se quiere evaluar el nivel cultural de las diversas comunidades religiosas de la España medieval. El nivel de los judíos, de manera general, siempre fue superior al de los cristianos, lo que permitió a los conversos, en los siglos XV y XVI, ocupar puestos destacados en la administración real, en la jerarquía eclesiástica y en las universidades. No es que los judíos fueran más listos que los cristianos, sino que las exigencias eran distintas para los unos y para los otros. Los fieles cristianos podían contentarse con repetir las oraciones que les habían enseñado, en latín o en lengua romance, sin necesidad de entender lo que decían ni de leer en misales o libros religiosos. En cambio, de un niño judío se exigía que pudiera por lo menos deletrear la Torá; desde luego, los más aprovechados iban más lejos en el conocimiento de la ley; eran éstas unas exigencias que debieron a la larga de repercutir positivamente en la cultura media de los judíos.

Mención aparte merecen los cementerios. Cada aljama debía disponer de un lugar propio para enterrar a sus muertos; por razones de salubridad, estos cementerios se situaban extramuros; sólo los judíos tenían cabida en ellos. Se han conservado los cementerios de Barcelona (Montjuic), de Gerona —una de las necrópolis mejor estudiadas de la Península—, de Segovia —estaba situado en la ladera de un cerro al otro lado del río Clamores—, de León —en el arrabal de Puente Castro—, de Sevilla —al exterior de la Puerta de la Carne; se sabe de otra necrópolis, en el barrio de San Bernardo, que la reina Isabel mandó expropiar el 25 de marzo de 1482 porque en él se enterraban conversos según el rito judaico—, etc. En todos aquellos

cementerios, los cadáveres aparecen orientados con la cabeza al oeste y los pies al este para que en el momento de la resurrección sus rostros estén vueltos hacia Jerusalén. Sin embargo, algunas aljamas no tuvieron cementerio hasta bien entrado el siglo XIV. Durante mucho tiempo —hasta 1343, por lo menos—, Cervera no dispuso de cementerio y los cadáveres de los judíos debían ser enterrados en otro lugar. En 1326, Jaime II autorizó a los judíos de la villa de Burriana (Castellón de la Plana) para que dispusieran de un terreno en el término de la villa para instalar en él su cementerio y evitarles de este modo el penoso traslado de los cadáveres hasta Murviedro (Sagunto) o a otras localidades.

En Castilla, en fecha relativamente temprana, las diversas aljamas nombraban procuradores a una asamblea que se reunía de vez en cuando para examinar y determinar los asuntos que interesaban a toda la comunidad judía del reino; esta asamblea venía a ser, para los judíos, un organismo semejante a las Cortes. No parece que fuera así en Navarra y en la Corona de Aragón donde cada aljama tenía completa autonomía. En Castilla, el rey nombraba para todo el reino a un oficial, rabí o juez mayor, que tenía autoridad sobre todos los judíos del reino y servía de enlace entre ellos y la corona, pero esta institución sólo se generalizó en el siglo XV. Esta situación presentaba indiscutibles ventajas, pero también tenía sus inconvenientes: los judíos se convencieron de que el monarca era su principal defensor, ya que dependían directamente de él; dicha convicción llevó a sus representantes a colaborar estrechamente con el poder real y a favorecer su extensión; en momentos de crisis política, esta actitud les convertía en el blanco de las diferentes oposiciones. La autonomía de las aljamas no era total, ni mucho menos; la autoridad que poseían sobre sus miembros era de carácter derivado y subordinado; dependían en cada momento de la voluntad del rey. Así y todo, los judíos de España gozaron de un estatus legal y penal autónomo sin igual en ningún país europeo. A ello se debió, primero, la llegada de judíos de otras naciones, cuando, en los siglos XIII y XIV, fueron desterrados de Alemania, Inglaterra y Francia; luego, el recuerdo que dejó aquella época en la mente de los que sufrieron las persecuciones de finales del siglo XIV y la expulsión de 1492.

Las aljamas de España conocieron una vida cultural y religiosa intensa. Los contactos entre las diversas partes del judaísmo de la Diáspora nunca se interrumpieron; al contrario, fueron frecuentes y provechosos. Las investigaciones de Yom-Tov Assis, profesor en la universidad de Jerusalén, han puesto de relieve el papel de puente que desempeñó Cataluña entre el judaísmo europeo y el judaísmo peninsular: es a través de Cataluña, por ejemplo, como la cultura judeomusulmana empezó a pasar al norte. De aquellos intercambios entre comunidades judías dispersas en el mundo existen varios testimonios. Sólo mencionaremos dos por la excepcional personalidad de sus protagonistas.

El primero es Abulafia Abrahán ben Samuel, natural de Zaragoza, donde nace en 1240. Muy joven, decide viajar a Palestina, pero la guerra entre cruzados cristianos y musulmanes le impide ir más allá de Acre. Vuelve entonces a Europa. Al pasar por Grecia se casa. Luego, estudia temas bíblicos durante algún tiempo en Mesina con talmudistas afamados. Regresa a España, empieza a dar clases en Barcelona, en 1271, pero poco después sale otra vez de viaje. No duda en presentarse ante el papa, en 1280, para pedirle que los cristianos no usen de tanto rigor con los judíos; Nicolás III, irritado por su atrevimiento, decide enviarlo a la hoguera, pero muere antes de que se ejecute la sentencia. Abulafia queda libre y se va a Mesina donde varios rabinos se muestran muy contrarios a las tesis que defiende. Abulafia tiene que huir de sus propios correligionarios. Muere hacia 1291.

Más representativo quizás del dinamismo del judaísmo español de aquella época es el viaje que, en la segunda mitad del siglo XII, realizó Benjamín de Tudela por todos los países de Europa y algunos de Asia donde existían comunidades judías, viaje que le permitió, a él y a los judíos de España, enterarse de las varias tendencias y corrientes espirituales. Se sabe poco de aquel personaje, Benjamin bar Jonas, a quien algunos dan el título de rabí, salvo que era natural de la ciudad de Tudela, en el reino de Navarra, y que debió de morir hacia 1173. Del interés que presta a las cuestiones económicas, algunos autores han deducido que podría tratarse de un mercader especializado en el negocio de piedras preciosas, pero, por otra parte, la descripción minuciosa que hace de los santos lugares judíos de Jerusalén y Hebrón puede hacer pensar en una peregrinación. El libro que compuso, en hebreo —*Sefer ha massa'ot* o *Libro de los viajes* — circuló durante mucho tiempo en forma de manuscrito; la primera publicación, también en hebreo, es de 1543. En él Benjamín describe el largo viaje que realizó entre 1160 y 1171. Su itinerario le llevó de Tudela a Zaragoza, Tortosa, Barcelona, Narbona, Montpellier, Arles, Marsella, Génova, Pisa, Roma, Nápoles, Salerno, Tarento y Otranto; luego recorrió el Imperio bizantino y las islas del Egeo, los reinos cristianos que los cruzados crearan en Siria y Palestina; se adentró en el mundo musulmán, en el Imperio seleúcida (Mesopotamia); en Basora se embarcó para dar la vuelta a la Península Arábiga, llegando hasta Egipto, visitando El Cairo y Alejandría; y de allí volvió a España pasando por Sicilia y Roma. En todos los lugares por donde pasa, Benjamín de Tudela se interesa por las comunidades judías, su importancia numérica, su situación material, su vida espiritual y cultural; también se esforzó por reunir noticias sobre las comunidades judías de países en los que no estuvo, como Asia central, India o Ceilán; e incluso menciona la

existencia de la judería de Kai Fong en China.

Los viajes de Abulafia y de Benjamín de Tudela sugieren que el judaísmo español no vivió aislado del resto del mundo, sino todo lo contrario: se enriqueció de las experiencias desarrolladas en otros lugares y a la vez contribuyó a influir en la vida cultural de otras comunidades de la diáspora. En los siglos XII y XIII, dos movimientos paralelos despertaron gran interés e incluso polémicas en las aljamas de España: las controversias en torno a la obra de Maimónides y la tendencia a una piedad más depurada y exigente.

La *Guía de perplejos* que Maimónides redactara en árabe en 1190 se tradujo rápidamente al hebreo y de esta forma llegó a España por la vía de Cataluña. El gran debate giraba entonces sobre la interpretación que convenía dar a los libros doctrinales de la tradición hebrea: ¿había que leerlos en su sentido literal estricto o era posible ver en algunas partes de ellos elementos alegóricos? Más allá de esta controversia, una obra como la de Maimónides llamaba la atención sobre otros aspectos doctrinales, interpretados a la luz de la filosofía de Aristóteles que precisamente por aquellas fechas habían venido a conocimiento de los sabios a través de la cultura árabe peninsular. El nombre clave, en este aspecto, es el de Averroes —en árabe Ben Rochd—, «el autor del gran comentario» (Dante), médico, teólogo, jurista, además de filósofo, nacido en Córdoba en 1126. Averroes se dio a conocer por sus comentarios de los libros de Aristóteles, que leía en traducción árabe, ya que desconocía el griego y el latín. En nombre de la ciencia atacaba las opiniones religiosas del vulgo ignorante. Puede verse en él un precursor de las tendencias racionalistas en filosofía. Su influencia fue inmensa, tanto entre los judíos (Maimónides no lo cita nunca, pero se inspira en sus comentarios) como entre los cristianos: santo Tomás conocía sus obras. Todavía hay rastro de la influencia de Averroes en el siglo XVI (Pomponacci, Vanini, la escuela de Padua...) e incluso en el siglo XVII entre los primeros adeptos del libre pensamiento. Maimónides también procuraba llegar a una conciliación entre las exigencias racionales de la filosofía y la fe mosaica. Se trataba de superar los aspectos aparentemente arcaicos e irracionales de la religión, mostrando que en su conjunto la fe no suponía una contradicción con la filosofía. Aquellos brotes de racionalismo no son propios del judaísmo español; se detectan por primera vez, al parecer, en las comunidades judías de Montpellier, Perpiñán y Narbona —las comunidades llamadas occitánicas porque utilizaban la lengua de oc en sus escritos—, donde algunos pensadores defendían una interpretación alegórica de la Escritura y pretendían reducir los preceptos a meros símbolos. De allí sólo faltaba un paso, que algunos dieron, para llegar a la teoría de la doble verdad: la una para la masa, que necesitaba dogmas y preceptos; la otra para las elites que fingían compartir exteriormente la fe de los humildes, pero que no podían creer en las que juzgaban simplezas. Estas tendencias averroistas o racionalistas llevaban a cierta indiferencia o tibieza religiosa e incluso a un auténtico descreimiento y materialismo, bastante documentado en el caso de los judíos de corte y de las profesiones liberales (médicos, por ejemplo), acostumbrados a codearse con cristianos de su misma cultura y condición y que se consideraban como muy superiores al vulgo, un vulgo que era la inmensa mayoría de sus correligionarios. Se sabe de algunos judíos de corte, que mostraban gran escepticismo doctrinal e incluso mucha despreocupación ante las normas impuestas por cristianos o judíos, no tomaban en serio los preceptos mosaicos ni cumplían con sus obligaciones religiosas: tenían concubinas cristianas, se acostaban con prostitutas, jugaban a los dados; llevaban, en suma, una vida de sibaritas desprovistos de todo escrúpulo moral o religioso. «El libertinaje sexual —observa Baer— no era en su mayoría más que un fenómeno secundario del libre pensamiento y racionalismo religioso que traía consigo la traición nacional». Efectivamente, recalca Baer que los descendientes de estos cortesanos serán los primeros en renegar de su fe y en traicionar a su pueblo en la gran tormenta de los años 1391-1415 y los nietos de aquellos apóstatas —conversos desde entonces— serán acusados ante los tribunales inquisitoriales como personas que no creían en ninguna religión y para quienes el hombre había sido creado sólo para nacer y morir, como las plantas y los animales, sin ninguna perspectiva espiritualista. No hay más paraíso que la feria de Calatayud, habría exclamado un converso aragonés. A principios del siglo XV, cuando el judaísmo español se veía envuelto en una de las mayores crisis de su historia, Jasdáy Crescas (1340-1410), uno de los más significativos pensadores de su comunidad, rabí de la aljama de Zaragoza, denunció en su obra más célebre, *Or Adonaí —La Luz del Señor—* la mala influencia que tuvo Maimónides por haber difundido entre las elites judías el veneno del racionalismo a causa de una excesiva admiración por la filosofía griega; la doctrina de la Providencia había llegado a hacerse incomprensible, si es que no inaceptable, para los judíos de su tiempo; la consecuencia fue el desarrollo del descreimiento y del epicureismo. La obra de Jasdáy Crescas se publicó mucho más tarde, en Ferrara, en 1596, y tuvo una gran influencia en la tradición de la filosofía judía y en Spinoza.

Si algunos rabinos recibieron con entusiasmo las ideas de Maimónides que les parecían más conformes con las necesidades vitales e intelectuales de la época, otros, en cambio, se escandalizaron ante lo que para ellos era una peligrosa desviación doctrinal, un camino hacia una religión vaciada de gran parte de sus elementos tradicionales; éstos se agarraban a la letra de los viejos textos y de las prescripciones en ellos

contenidas. En este debate intervino decisivamente el rabí Shlomo Ben Abrahán Adret (1235-1310) —cuyo acróstico es: Rashba—, rabí catalán cuya fama internacional le valió ser conocido en el mundo judaico como «el rabí de España». Adret mantuvo correspondencia con muchas comunidades judías, no sólo de España, sino también de Portugal, Italia, Francia, Alemania y Asia Menor. Él fue quien recomendó la traducción al hebreo de algunas obras de Maimónides. Pero al mismo tiempo siempre se mostró muy hostil a las tendencias racionalistas que se difundían en las aljamas. Por considerar que la lectura prematura de ciertos autores podía entibiar la fe de los jóvenes inexpertos, Adret prohibió el estudio de las cuestiones metafísicas, de los libros griegos (concretamente los de Aristóteles) o de obras sobre ciencias naturales antes de los veinticinco años, ni en árabe ni en traducción. La prohibición no tocaba a los libros de astronomía o de medicina; tampoco afectaba a las obras de Maimónides. Opina Baer que el anatema de Adret (1305) tuvo escaso impacto en algunos intelectuales judíos, muy atraídos por las nuevas corrientes de pensamiento. Por otra parte, insistía Adret sobre el cumplimiento minucioso de los preceptos, el acatamiento a la letra de los textos sagrados, la necesidad de la oración y de una vida religiosa intensa, todo ello como medio para aplacar la ira de Dios y evitar las persecuciones y desventuras que le parecían otros tantos castigos a los vicios cometidos por el pueblo hebreo. El cumplimiento del precepto debía pasar ante todo, incluso ante una orden dictada por una autoridad cristiana. Adret trataba, pues, de dar un vigor nuevo al judaísmo, invitándole a ser más exigente, menos vergonzoso de sí mismo y a reivindicar todas sus facetas religiosas.

La reacción de Adret vino a reforzar las tendencias pietistas que se desarrollaban en las aljamas. Muchos judíos, en efecto, se escandalizaban ante la actitud de los judíos de corte que encontraban en las ideas de Maimónides, tal como ellos las interpretaban, una justificación a su conducta. Como reacción a esta actitud, se desarrollaron unas corrientes místicas que, hasta cierto punto, pueden compararse con lo que pretendían en el mismo momento, en la sociedad cristiana, las órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos: retorno a unas formas de piedad más rigurosas y tradicionales, cumplimiento de la ley en todos sus aspectos, ningún compromiso con el concepto gentil de la vida, con el racionalismo filosófico. Las mismas dificultades materiales con las que tropezaban los judíos eran interpretadas como una señal divina: era el precio que el pueblo elegido por Dios tenía que pagar.

El movimiento místico de la Cábala es el mejor exponente de aquella corriente. Se trataba de un gnosticismo típicamente judío que procuraba adaptar al dogma bíblico de la Creación la teoría de Aristóteles sobre la eternidad del mundo; para ello, la Cábala interponía entre Dios y el hombre una larga serie de intermediarios. La Cábala contenía además comentarios místicos sobre la Torá en los que se utilizaban materiales de toda clase: astronomía, cosmogonía, física, psicología, demonología, simbolismo de los números, enigmas, retruécanos, etc.

La Cábala conoció un gran desarrollo en el siglo XIII. Uno de los autores más representativos de aquel movimiento es el mítico Isaac el Ciego, primer cabalista puro, cuya influencia fue decisiva en la formación de la primera escuela de la cábala española, la de Gerona. Entre los cabalistas de Gerona, sin duda el más destacado fue Mose ben Nahmán (Nahmánides), autor del libro *Sosán Sodot* (*El lirio de los secretos*), sobre los valores numéricos de las palabras a partir de sus letras. Este autor es el primero que introduce símbolos místicos en la poesía religiosa. La Cábala se extendió pronto por toda España. En Castilla, durante el reinado de Alfonso X, se desarrolló gracias a la labor de autores como Moisés ben Shem-Tob de León (segunda mitad del XIII), más conocido como Moisés de León (1240-1305), que residió sucesivamente en Guadalajara, Ávila, Valladolid, Arévalo... Él es quien desarrolla con mayor amplitud el cabalismo en el *Séfer ha-zohar* (*Libro del Esplendor*), obra considerada como el auténtico libro sagrado de la Cábala; de ella derivan todos los movimientos religiosos posteriores en el judaísmo. Escrito en arameo entre los años 1280 y 1286, el libro se presenta como un comentario de la Torá. El Zohar representa a la divinidad como un dinámico flujo de fuerza compuesto por numerosos aspectos. Más allá y por encima de toda contemplación humana está Dios como Él es en sí mismo, lo incognoscible y lo inmutable *En Sof* (infinito). Otros aspectos o atributos, conocidos, a través de la relación de Dios con el mundo creado, son las emanaciones del *En Sof* en una configuración de diez *sefirot* (reinos o planos), a través de los cuales el poder divino se irradia más allá para crear el cosmos. La teosofía zohárica se concentra en la naturaleza e interacción de los diez *sefirot* como símbolos de vida interna y procesos de la naturaleza divina. Como los *sefirot* son arquetipos de todo lo creado, el entendimiento de sus acciones puede iluminar las obras internas del cosmos y de la historia. El Zohar, por esta razón, da una interpretación cósmica y simbólica del judaísmo y de la historia de Israel en la cual la Torá y los mandamientos, al igual que la vida de Israel en el exilio, se convierten en símbolos de los sucesos y procesos de la vida interna de Dios.

Contemporáneo del anterior es Abrahán ben Abul-l-Afia, nacido a mediados del XIII, que confiere a la Cábala nuevas dimensiones. Es el impulsor de la Cábala aritmética. Para él, el contacto con las letras lleva al hombre a una relación directa con Dios; las combinaciones, las permutaciones y ejercicios sobre el alfabeto acostumbran al alma a concebir formas superiores, de modo que la escritura y la contemplación de

lo escrito permiten acceder al pensamiento puro. Uno de sus libros más famosos, el *Sitrey Torah* (*Los Misterios de la Torá*), viene a ser una serie de comentarios a la *Guía de perplejos* de Maimónides, interpretada en un sentido místico. Su obra maestra se titula *Imrey Shefer* (*Palabras respetuosas*). Discípulo de Abulafia fue otro cabalista, Joseph ben Giqatilia (1248-1325), natural de Medinaceli, autor de varios trabajos de carácter místico en los que también se nota la influencia de Maimónides.

La doctrina de Abulafia sobre la combinación y la permutación de las letras influyó en el pensamiento occidental y en la Cábala cristiana, como se puede comprobar con la obra filosófica de Ramón Llull. Este autor mallorquín es un claro síntoma de la coexistencia del mundo latino occidental con el oriental. El *Llibre del Gentil e los tres savis* (hacia 1272) representa su contacto con la cultura arábigo-hebrea. Llama la atención en la obra de Llull, especialmente en su *Ars Magna*, la presencia de elementos aritméticos o geométricos, temas que habría que relacionar con todo el saber medieval cristiano, judío y musulmán.

La Cábala judía acababa, pues, en puro misticismo y en integrismo: el pueblo judío, a pesar y a causa de sus sufrimientos, era la semilla de un tronco portador de la verdad; toda traición, todo compromiso con los gentiles y con el racionalismo filosófico, toda actividad al servicio de los cristianos, en la corte, por ejemplo, todo contacto sexual con una cristiana se consideraba como un pecado por el cual el judío traicionaba a su pueblo y se entregaba a Satanás. A finales del siglo XIII, en aquel ambiente, se desarrolló un mesianismo de gran amplitud: rabinos y «profetas» de Ávila y Ayllón anunciaron para el año 5055 (1295) la llegada del Mesías que sería precedida por una serie de fenómenos extraordinarios y el sonido de un gran cuerno. Muchos judíos se prepararon entonces para aquel acontecimiento que les sacaría del exilio, ayunando y repartiendo limosnas. El día señalado, entraron en sus sinagogas vestidos de sábanas blancas, como lo tenían por costumbre, pero les salió mal: se cuenta que aparecieron cruces coloradas en las sábanas; entonces algunos se desengañaron y se hicieron cristianos.

Tal era la vida en las aljamas de la España cristiana en los siglos XII y XIII, antes de las grandes crisis y persecuciones de los últimos tiempos de la Edad Media. Esta época que va aproximadamente de 1148 a 1348 ha quedado en la memoria colectiva de los judíos como una especie de edad de oro, sólo comparable a la que conocieron en la España musulmana antes de la llegada de los almohades. Ello se debe a su número, al estatuto de autonomía del que disfrutaban, a su papel social y a su posición de intermediarios entre la cultura cristiana y la cultura musulmana; constituían un puente de enlace entre Oriente y Occidente, tanto desde el punto de vista de la economía, las relaciones políticas y la diplomacia, como de la cultura y la filosofía. A esto se debe especialmente el esplendor de la Toledo judía en aquella época. Toledo era para los judíos como una nueva Jerusalén, foco religioso, filosófico y económico a la vez. Las bellas sinagogas de Santa María la Blanca y del Tránsito que se conservan todavía dan idea de lo que pudo ser en los siglos XII y XIII la pujanza económica y el refinamiento artístico de la judería toledana, capaz de asimilar las aportaciones más valiosas de dos mundos en una síntesis admirable y original. Es que las elites del judaísmo español se habían educado y formado en la cultura árabe que, en los primeros siglos de la Edad Media, era mucho más brillante que la del mundo cristiano. Por su conocimiento de la lengua árabe, los judíos estaban directamente en contacto con toda el área cultural islámica que iba desde el Indo hasta el Atlántico, con aquellos focos de civilización que eran Bizancio, Damasco, El Cairo, Bagdad... Desde el siglo VIII el Oriente árabe había venido recogiendo el legado científico y filosófico de la Antigüedad griega, el que estaba depositado en las grandes bibliotecas de Alejandría, Antioquía, Cartago... ; se habían traducido al árabe obras de física, matemáticas (las de Euclides, por ejemplo) y medicina (Hipócrates y Galiano). A aquel caudal habían añadido los árabes lo mejor de la ciencia de Persia, India, China... El centro cultural de Córdoba disponía de una prestigiosa biblioteca con unos 400.000 volúmenes, 200.000 manuscritos griegos, latinos, árabes. Es este caudal científico y filosófico el que pasa a partir del siglo XII a disposición del mundo occidental por medio de la que se ha llamado, tal vez abusivamente, la escuela de traductores de Toledo. Los escasos documentos hasta ahora hallados no permiten afirmar la existencia de tal centro de traductores, pero las obras vertidas en Toledo son tantas que bien puede darse por supuesto un núcleo de gentes dedicadas a esta labor. Se trata en realidad de un fenómeno complejo que se produjo a raíz de las conquistas de Toledo (1085) y de Zaragoza (1138). El valle del Ebro y Navarra fueron los primeros escenarios de los contactos culturales entre el mundo árabe y la España cristiana, pero Toledo pasó pronto a ocupar el primer puesto, tal vez merced a las iniciativas de su arzobispo, el cluniacense Raimundo de Salvetat (1123-1152), y, un siglo más tarde, del rey Alfonso X el Sabio. A mediados del siglo X, Pedro el Venerable, abad de Cluny (1094-1156), viajó a España y quedó convencido de que allí existían perspectivas alentadoras de rescatar el legado científico de la Antigüedad. Se tradujeron primero libros de astronomía o astrología —en aquella época no se veía mucha diferencia entre las dos disciplinas—; se creía que en la astronomía se encerraba el supremo secreto de la naturaleza; la magia era considerada entonces como parte de la filosofía natural; de ahí la fama medieval de Toledo como centro de estudios ocultistas y artes diabólicas. Luego el interés se volcó hacia los conocimientos filosóficos y, sobre todo, hacia las obras de

Aristóteles.

Los judíos desempeñaron un papel de primer orden en la transmisión de este saber que consistía, primero, en traducir los textos del árabe al romance; luego, del romance al latín; su conocimiento de la lengua y de la cultura árabes les convirtieron en agentes imprescindibles de aquella labor que culminó en el reinado de Alfonso X el Sabio (1252-1284). A este monarca se debe especialmente la obra conocida como *Tablas alfonsíes*, realizadas en colaboración por sabios de las tres religiones. Alfonso X puso especial empeño en la promoción de la lengua romance; trató de imponer el romance como lengua de cultura; de él escribe Don Juan Manuel: «Fizo trasladar en este lenguaje de Castilla todas las ciencias [...], toda la secta de los moros porque paresciese por ella los errores en que Mahomad, el su falso profeta, les puso [...]; otrosí, fizo trasladar toda ley de los judíos e aun el Talmud. E otra ciencia que han los judíos muy escondida a que llaman Cábala. E esto fizo porque paresce manifiestamente por la su ley que todo fue figura desta ley que los cristianos habemos».

No fue sólo el reino de Castilla el que dio a los judíos un papel primordial en la elaboración del saber. Por las mismas fechas, en la Corona de Aragón se observan el mismo interés y entusiasmo. Bajo la égida del rey Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387), judíos mallorquines, como Abrahán Crescas (1340-1410) y su hijo Yehudá Crescas, destacaron en la fabricación de instrumentos de cálculo y en el dibujo de cartas de navegar y mapamundis. Padre e hijo confeccionaron varios mapamundis, entre ellos el que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, conocido con el nombre de Atlas Catalán de 1375, un atlas que marca un hito fundamental en la historia de la cartografía medieval. Jasdáy Crescas destacó además como filósofo; fue un defensor de la tradición espiritual judía y se opuso a Maimónides y otros autores judíos, a los que consideraba excesivamente racionalistas. Muchos de sus argumentos se basaban precisamente en las obras de Aristóteles, autor que conocía bien; empleó argumentos racionales en su defensa de la tradición espiritual frente a cualquier tipo de intelectualismo.

No es posible analizar detalladamente en este libro, como se merecería, la aportación judía. Todo ello dio a los intelectuales judíos españoles de los siglos XII y XIII un inmenso prestigio; prestigio del que carecían sus compañeros cristianos y contribuyó a crear la tradición del judío versado en las actividades científicas y literarias, una tradición que se prolongará hasta bien avanzada la Edad Moderna. Añádase a este prestigio el orgullo que sentían los judíos españoles por atribuirse una especie de nobleza colectiva, como descendientes que pretendían ser de la tribu de Judá (no la de Jacob) y de la ciudad de Jerusalén.

Indudablemente, la situación de los judíos fue en España más favorable que en los demás países de Europa, pero conviene matizar mucho la imagen que a veces se da de una España tolerante, abierta, respetuosa de las culturas y religiones del Libro. La realidad fue muy diferente: nunca hubo en España convivencia pacífica ni respeto al otro, al disidente religioso. Los judíos —lo mismo que los mudéjares— fueron tolerados en el sentido que hemos dado al concepto de tolerancia en páginas anteriores: se les permitió practicar su religión porque no se podía prescindir de ellos en la vida económica; las vicisitudes de la reconquista obligaron a los monarcas a utilizar los servicios de todos, cristianos y no cristianos. Ésta fue la tolerancia medieval, cohabitación o mera coexistencia, no siempre pacífica, que en ocasiones podía ser cordial, más que auténtica convivencia, y la prueba irrefutable de que no fue posible una verdadera convivencia es que nunca hubo matrimonios mixtos. Hay que descartar el tópico de una España medieval que hubiera sido una sociedad plurirreligiosa, islote privilegiado e ideal en un océano de intolerancia y fanatismo. Nunca hubo en España tres religiones más o menos equiparadas en dignidad; entre ellas no podía haber ni hubo estima recíproca. En cuanto al judaísmo peninsular, fue objeto de un desprecio idéntico por parte de moros y de cristianos. La presencia de proyectos ecuménicos en tal o cual momento no debe llamarnos a engaño. En el *Libro del gentil y de los tres sabios* de Ramón Llull († 1315) se nos presenta un intercambio intelectual entre creyentes de las tres religiones para tratar de descubrir la que merecía ser considerada como la verdadera. Todo esto está muy bien pero no puede hacernos olvidar que no pasaba de mero entretenimiento literario. El mismo Ramón Llull ocupó parte de su vida en la tarea de convertir a los infieles; solicitó del rey Jaime II permiso para predicar ante los judíos, no a fin de cambiar ideas con ellos, sino con objeto de convencerles que tenían que renunciar a sus falsas creencias; es de suponer que sus sermones serían menos ecuménicos que su obra literaria. Todavía más inexacto, como hemos visto anteriormente, es el tópico de las tres culturas. En la España medieval no hubo más que dos culturas que fueron dominantes la una después de la otra: la musulmana y la cristiana. Los judíos participaron de ambas, según el territorio en el que viviesen, pero la cultura auténticamente judía sólo se cultivó en las aljamas y sólo podía interesar a los que sabían hebreo; éstos, fuera de las aljamas, fueron escasísimos.

El antijudaísmo en la España cristiana

La situación que hemos presentado en las páginas anteriores es característica de la España medieval hasta mediados del siglo XIV; dista mucho de la que se puede observar por las mismas fechas en el resto de la cristiandad europea donde la norma es un antijudaísmo sin contemplaciones. Antijudaísmo, no antisemitismo. Otra vez nos vemos en la obligación de llamar la atención sobre el vocabulario y las precauciones que conviene tomar para evitar el pecado mayor que puede cometer un historiador: el anacronismo.

Racismo, antisemitismo, antijudaísmo

La noción de raza, en el sentido que se le da hoy en día, es relativamente reciente; aparece por primera vez en 1732, en un tratado sobre la nobleza de Francia compuesto por el ensayista francés Henri de Boulainvilliers (1658-1722); éste pretendía demostrar la superioridad de la raza franca o germánica sobre la raza gala o galorromana. Es mucho más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el concepto de raza se convierte en tópico, a partir de la publicación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) de Arthur de Gobineau. Este libro es el que inaugura de verdad el racismo en Europa, pero no el antisemitismo —Gobineau no era antisemita— que es un poco posterior. El adjetivo semítico lo acuña el orientalista alemán August Ludwig Schlözer en el tomo VIII (1781) del *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur* de J. G. Eichhorn. Ahora bien, Schlözer se refiere, no a una raza, sino a una clase de idiomas: el hebreo, el arameo, el árabe, idiomas que hablan los descendientes del hijo de Noé, Sem, padre de Abraham y antepasado de Eber —los hebreos—, así como de Yoqtan, antecesor de varios pueblos de Arabia. Todavía en 1861-1864, Max Müller (1823-1900), alemán que estuvo de catedrático en Oxford de 1850 a 1876, sigue distinguiendo dos clases de lenguas: la semítica y la aria, vocablo este último que prefiere usar en vez de indoeuropea; Müller se cuida muy bien de identificar grupos lingüísticos y grupos étnicos; hablar de raza aria le parece lo mismo que definir un diccionario como dolicocéfalo o una gramática como braquicéfala. Sin embargo, es lo que empieza a ocurrir en su tiempo; se está pasando del concepto de idioma al de raza, de la noción de lenguas semíticas a la de raza semita opuesta a la indoeuropea o aria. Renan, por ejemplo, en *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, París (1855), está convencido de que los semitas son inferiores a los arios y por eso opina que sería conveniente depurar el cristianismo de sus elementos semíticos. El paso decisivo se da poco después, en 1873, cuando el periodista alemán Wilhelm Marr utiliza por primera vez la palabra *antisemitismo* en el sentido actual, como descalificación de un grupo étnico, lo cual no deja de presentar una contradicción interna: desde que aparece como tal, a finales del siglo XIX, el antisemitismo viene dirigido únicamente contra los judíos, cuando, en rigor, tan semitas son los árabes como los judíos.

El racismo y el antisemitismo son, pues, unas invenciones del siglo XIX. En la Edad Media, los judíos han tenido mala prensa; se les ha perseguido, maltratado, discriminado, pero no porque pertenecieran a una raza maldita, en el sentido que la palabra *raza* cobrará, andando el tiempo, sino porque siguen fieles a un credo religioso considerado como incompatible con la religión dominante —el Islam o el cristianismo—; el día que un judío se convierte, deja de ser judío, por lo menos en la opinión de las autoridades y de las elites, no así entre las masas. Incluso, éstas creen que los judíos pueden fácilmente conocerse por rasgos físicos que poseen en exclusividad, sobre todo la nariz larga y ganchuda. Pero esta opinión vulgar no debe engañarnos. El odio a los judíos, en la Edad Media, tal como se desprende, por ejemplo, del refranero o la pintura europea, presenta cuatro aspectos, explica Julio Caro Baroja. Es ante todo un odio de carácter religioso: los judíos son el pueblo deicida. Es también un odio económico, inspirado por la usura que suelen practicar los hebreos. Es además un odio psicológico: se piensa que los judíos son más inteligentes y más soberbios o, por lo menos, presumen de serlo; son medrosos, poco valientes y poco dados a los trabajos penosos. Sólo en cuarto lugar vienen los rasgos físicos, pero se puede dudar si el vulgo no está confundiendo rasgos supuestamente semíticos y rasgos mediterráneos u orientales; la arqueología nos enseña, por ejemplo, que la casa judía, en la Edad Media, en nada se distinguía de la casa cristiana o árabe; como ellas, tenía patio, bodega, cámara, cocina... La verdad es que los judíos no constituían una raza, pues una comunidad religiosa con siglos de proselitismo no basa su identidad en el particularismo étnico y acaba por conservar muy poco de tal cosa, si es que mantiene algo; no se diferenciaban, salvo por su religión, del resto de los habitantes de la Península Ibérica. En los peores momentos de fobia antijudía, si las autoridades obligan a los hebreos a llevar una señal distintiva —por lo general, una rodela amarilla o una estrella amarilla como en la Alemania nazi o la Francia de Vichy— es precisamente porque, si no, sería imposible distinguir los judíos de los que no lo son. En los Estados Unidos de América o en el África del sur no se le ocurrió a ningún partidario de la discriminación sugerir que los negros llevaran una señal distintiva; no

hacía falta; en cambio, nunca fue fácil identificar a un judío por sus rasgos físicos; por ello, se impuso la rodela o la estrella amarilla. En la España de los siglos XVI y XVII, la limpieza de sangre, a pesar de lo que podría sugerir la palabra, tampoco se refería a supuestas características biológicas de los judíos; fue un concepto social y no racial: aludía al linaje, no a la raza; fue una reacción de plebeyos contra hidalgos, una especie de compensación ideológica: uno puede comprar la hidalguía si tiene dineros para ello, pero no puede comprar la limpieza que viene a ser, por lo tanto, una nobleza natural superior a la otra. «El problema —comenta Francisco Márquez Villanueva— no era, en absoluto, de índole racial, sino social y, secundariamente, religioso»[6].

«La pedagogía del desprecio»

Lo que hubo en la Edad Media, en España como en toda la cristiandad, no fue antisemitismo, sino antijudaísmo; un antijudaísmo constantemente reivindicado por la Iglesia católica desde los orígenes del cristianismo. A Israel, el catolicismo romano le debe casi todo: las Sagradas Escrituras, los Profetas, la Virgen María, Cristo... ; en el monacato de los primeros tiempos del cristianismo puede verse incluso la influencia de algunas sectas judías, como la de los esenios. Desde el principio, el cristianismo se presentó a sí mismo como el heredero de la sinagoga; él era el Nuevo Israel. Ahora bien, se hereda de algo muerto. Si el cristianismo era heredero de Israel, ello implicaba que Israel había muerto. Durante algún tiempo, se pudo pensar que así iba a ocurrir, que Israel iba a desaparecer para fundirse en la nueva Iglesia. Pero aquellas esperanzas se frustraron pronto. Israel no se dio por vencido; siguió fiel a la Ley vieja; se resistió a considerarla como caduca a beneficio del cristianismo; se mantuvo viva la esperanza de que vendrían tiempos mejores para el pueblo de Israel, tiempos en el que el Mesías vendría a cumplir las promesas que Dios hiciera a Abraham.

Esto era precisamente lo que la Iglesia no podía admitir. Ella estaba convencida de que Cristo era el Mesías y de que, por lo tanto, la Ley vieja quedaba caduca; negarse a confesarlo era dar señales de ceguera pertinaz. Por ello, durante siglos, la iconografía cristiana representó a la sinagoga por una mujer con los ojos vendados, dando a entender que no veía ni quería ver la Verdad. En esta actitud de los judíos que se resistían a admitir la llegada del Mesías y negaban que en la Biblia hubiese referencias a la Trinidad, a la doble naturaleza, divina y humana, del Mesías, los doctores de la Iglesia vieron mucho más que una simple ceguera; les pareció una especie de locura, una perversión diabólica, de ahí que la Iglesia blandiera contra los judíos una acusación de singular trascendencia y gravedad: Israel era el pueblo deicida, el responsable y el culpable de la muerte de Cristo en la cruz. Todas las críticas que se formulaban se derivaban de aquel crimen tremendo que los judíos españoles trataban en vano de eludir con argumentos varios, tratando, por ejemplo, en varias ocasiones, de mostrar que sus ascendientes no tuvieron ninguna responsabilidad en la muerte de Cristo[7]. La Iglesia se empeñó en su condena. Cada año, durante las ceremonias del Viernes Santo, se invitaba a los fieles a rezar *pro perfidis judaeis*. A comienzos del siglo XIV, sus señores exigían de los judíos de Segovia treinta dineros en oro por cabeza, cantidad simbólica que venía a rememorar los treinta dineros que sus antepasados dieron a Judas por Jesucristo.

Fueron terribles las consecuencias que acarreó, durante siglos, aquella «pedagogía del desprecio» (*L'Enseignement du mépris*), como la calificó en nuestros días Jules Isaac. Éste, autor afamado de una colección de libros de textos de historia —la colección Malet-Isaac— que gozaron en la enseñanza secundaria de Francia de un inmenso prestigio desde 1914 hasta 1950 por lo menos, tuvo que sufrir personalmente el feroz antisemitismo que se desencadenó en Francia y en toda Europa a raíz de la implantación del régimen nazi en Alemania; él pudo salvar la vida, pero su esposa y su hija fueron detenidas y murieron en un campo de exterminio. Jules Isaac, que, hasta 1940, nunca había reflexionado sobre su condición de judío —no era creyente—, quiso entonces averiguar los orígenes históricos del antisemitismo europeo. El resultado de sus investigaciones fueron tres libros: *Jésus et Israël* (1948), *Genèse de l'antisémitisme* (1956) y *L'Enseignement du mépris* (1962). Jules Isaac llega a la conclusión de que, casi desde los orígenes, el cristianismo ha tergiversado los hechos: fueron los sacerdotes hebreos y el Sanedrín, no el pueblo judío en su conjunto, los responsables de que Jesús fuese sentenciado a muerte y crucificado por las autoridades de Roma; también habría tergiversado la Iglesia lo que dicen los Evangelios para ensañarse contra los judíos, un pueblo deicida, perverso y pertinaz en su error, por no querer admitir que Jesús era el Mesías anunciado y el Hijo de Dios; durante siglos, los papas, los obispos, los predicadores no han dejado de presentar a los judíos como unos malvados y unos criminales; de esta manera, el antijudaísmo medieval ha venido preparando el terreno al antisemitismo contemporáneo; las persecuciones, matanzas y campos de exterminio del siglo XX no han sido más que las consecuencias trágicas de aquella

doctrina repetida día tras día desde los mismos orígenes del cristianismo. Jules Isaac resume toda su argumentación en la página final de *Jésus et Israël*: los nazis tienen una responsabilidad tremenda en lo que ocurrió en Alemania entre 1933 y 1945, pero se trata de una responsabilidad derivada, «que ha venido a injertarse, como el más tétrico parásito, en una tradición secular, una tradición cristiana»; la raíz del antisemitismo contemporáneo está en la interpretación tradicional y tendenciosa que la Iglesia católica hizo del texto de los Evangelios.

Jules Isaac logró persuadir a muchos católicos —no a todos— de que así ocurrieron las cosas. Se entrevistó con dos papas: Pío XII y Juan XXIII. Éste quedó definitivamente convencido por el alegato de Isaac; el 21 de marzo de 1959, ordenó que, el Viernes Santo, en las iglesias de Roma, ya no se rezara la oración *Oremus pro perfidis Judaeis*, recomendación que luego se hizo extensiva a toda la Iglesia. Las decisiones más trascendentes se tomaron, muertos ya Isaac y Juan XXIII, en el Concilio Vaticano II, mediante la declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, y concretamente el judaísmo (28 de octubre de 1965). No le faltaron razones a Jules Isaac para ver en las acusaciones contra el pueblo deicida y la perfidia judaica el origen de la mala opinión que, durante siglos, los fieles cristianos se formaron de los judíos. Es cierto que algunos pensadores cristianos habían matizado aquellas afirmaciones: lo que la Iglesia no perdonaba al judaísmo no era tanto la muerte de Cristo como la resistencia a admitir que el cristianismo venía a ser la continuación de la religión hebrea, pero la mayoría de los predicadores y la masa del pueblo no andaban con tantos rodeos; para ellos, los judíos eran los que habían causado la muerte de Cristo. Lo mismo cabe decir de la oración *pro perfidis Judaeis*. Desde el punto de vista estrictamente filológico, la frase significa textualmente: oremos por los judíos que están apartados de la fe verdadera; esto es la traducción exacta de *perfidis*, pero no cabe duda de que siempre se le ha dado otro sentido —y así lo han entendido miles y miles de oyentes—: el de perfidia, una perfidia criminal que caracterizaría el pueblo judío en su conjunto.

El antijudaísmo doctrinal

Del antijudaísmo doctrinal de la Iglesia no siempre se derivaron consecuencias prácticas y persecuciones contra los hebreos. Durante los primeros siglos de la era cristiana se llegó a una situación de tolerancia en el sentido que hemos dado a aquella palabra: se permitió a los judíos vivir entre los cristianos y celebrar su culto con tal de que no intentaran hacer proselitismo. No faltaron desde luego los períodos de tensión, como lo que ocurrió en España en la época de los visigodos cuando el judaísmo peninsular estuvo a punto de desaparecer, pero parecen haber sido más largos los siglos de relativa benevolencia. La situación cambió profundamente a partir del siglo XI. No es fácil señalar las causas de aquella evolución que iba a tener graves consecuencias para el judaísmo europeo. A mediados del siglo pasado se publicó un libro del trostskista de origen judío Abrahán León, quien propuso una interpretación marxista: los judíos no tuvieron grandes problemas en la sociedad feudal mientras ésta vivió replegada en sí misma, casi sin contactos con el mundo exterior; los judíos eran los que, por los contactos que mantenían en todas partes, desempeñaban un papel fundamental en la economía: tenían el casi monopolio de los valores de cambio (especias, productos de lujo, oro); los reyes, los obispos, los príncipes los necesitaban y protegían. Pero, en el siglo XI, se producen cambios significativos: desarrollo económico intenso, aparición de una burguesía nacional; las Cruzadas, por ejemplo, significarían el deseo de los nuevos núcleos urbanos mercantiles de hacer negocios en Oriente; el capital judío entró entonces en conflicto con el capital europeo y los judíos dejaron de representar unos rivales en el campo económico para convertirse en simples usureros; entonces chocaron con todas las clases sociales y empezaron las persecuciones[8].

La explicación tiene el mérito de llamar poderosamente la atención sobre la coyuntura económica, pero no es completamente convincente. Ha sido elaborada en una época en la que todavía existía la tendencia a atribuir un papel determinante a los judíos en los orígenes del capitalismo. Lo que sí parece cierto es que el siglo XI coincide con unos cambios de toda clase en las sociedades cristianas de Europa: crecimiento urbano, desarrollo económico, renovación espiritual e intelectual, etc. En este contexto aparecen las primeras cruzadas contra los infieles, en parte debidas a motivos escatológicos: los avances de los turcos parecían anunciar la venida del Anticristo y el fin del mundo; ahora bien, san Pablo (*Rom.*, XI, 15) había dado a entender que los judíos se convertirían cuando llegase el fin de los tiempos; de ahí pudo surgir la idea de que era oportuno acelerar aquel proceso, forzando a los judíos a convertirse, arrinconando y maltratando a los que se resistían. No deja de llamar la atención el que —en Alemania, en Navarra, y en otros lugares— la marcha de los cruzados se acompañó de matanzas de judíos.

A principios del siglo XIII el antijudaísmo doctrinal se hizo todavía más intransigente. El IV Concilio de

Letrán (1215) representa en este sentido un hito decisivo. Aquella asamblea reitera la condena general contra el pueblo hebreo y procede a una serie de recomendaciones concretas de carácter discriminatorio con el fin de aislar a los judíos del resto de la población: tendrán que vivir en barrios separados, llevar una señal para poder ser conocidos inmediatamente; quedan terminantemente prohibidos los matrimonios mixtos, así como las relaciones sexuales entre judíos y cristianos; los judíos no podrán tener criados ni empleados cristianos ni ejercer determinadas profesiones —por ejemplo, ser médico de un cristiano— u ocupar puestos que les den autoridad sobre los cristianos; siguen autorizados a reunirse en las sinagogas existentes, pero se les prohíbe construir nuevas. El objetivo era acabar cuanto antes con la *perfidia* de los judíos que se empeñaban en negar lo evidente: que Jesucristo era el Mesías anunciado. Uno de los papeles asignados a las órdenes mendicantes fue precisamente la predicación para convencer y convertir a los judíos. En toda Europa, empiezan entonces las vejaciones por parte de las máximas autoridades. En Francia, san Luis obliga a los judíos a llevar una rodela amarilla en el vestido; en 1242, permite que se condene el Talmud y que se quemen muchísimos manuscritos hebreos; en 1254, expulsa a los judíos de su reino, pero los vuelve a admitir pocos años después a cambio de una fuerte imposición monetaria; los judíos son expulsados de Francia en 1306, medida que se vuelve definitiva en 1394. En Alemania, el Concilio de Viena (1267) reitera las recomendaciones del Concilio de Letrán sobre la obligación para los judíos de llevar una señal distintiva, en este caso, un sombrero de forma especial, el *judenhut*. En Inglaterra, la expulsión de los 16.000 judíos del reino se lleva a cabo en 1290.

En España, no faltaron las presiones de algunos sectores del clero; el Concilio de Zamora (1312), por ejemplo, en el que participaron los obispos de la provincia metropolitana de Santiago, acordó exigir del monarca la aplicación inmediata de las disposiciones antijudías dictadas por concilios y papas: necesidad de imponer una segregación material entre cristianos y judíos, obligar a éstos a llevar una señal distintiva, prohibirles usar nombres cristianos, ejercer oficios que impliquen jurisdicción sobre los cristianos[9], trabajar públicamente en los domingos y fiestas religiosas cristianas, mostrarse en público en Semana Santa desde el miércoles de Tinieblas hasta el sábado y, el Viernes Santo, obligarlos a cerrar puertas y ventanas «para que no puedan hacer escarnio de los cristianos por la memoria de la Pasión de Jesucristo». En 1322, el legado pontifical presidió en Valladolid un concilio que tomó varios acuerdos en el mismo sentido: los judíos no debían entrar en las iglesias ni los cristianos asistir a bodas o entierros de judíos y moros; tampoco era conveniente que los cristianos acudiesen a los servicios de médicos y boticarios judíos. No faltaba, desde luego, el tema del pueblo deicida: se invitaba a los fieles a rezar *pro perfidis judaeis*. Sin embargo, los monarcas no se prestaron de buen grado a acatar aquellas recomendaciones; las circunstancias —necesidades de la reconquista, repoblación y desarrollo de los territorios tomados a los moros— les obligaban a contar con la colaboración de la población judía. Se limitaron a acatar las decisiones de los concilios y sínodos, pero se cuidaron mucho de llevarlas a la práctica; se contentaron con declaraciones teóricas que no tuvieron consecuencias inmediatas. Por ejemplo, Alfonso X no dudó en dejar constancia en las *Partidas* de sus verdaderos sentimientos; justificó la conveniencia de autorizar la presencia de judíos «para que ellos viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen recuerdo a los hombres que ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a Nuestro Señor Jesucristo». En el mismo código, la Ley II declara que los judíos han de permanecer encerrados en sus barrios en determinados días, como el Viernes Santo. Se prevé la pena de muerte para el cristiano que se haga judío. Se dictamina que ningún cristiano debe aceptar convite para comer o beber con judíos; tampoco pueden los judíos bañarse en los mismos baños que los cristianos. Se pretende también obligar a los judíos a llevar una señal distintiva sobre la cabeza, «que sea tal por que conozcan las gentes manifiestamente cuál es judío o judía» (Ley XI). Existen numerosísimos testimonios que nos indican que aquellas proclamaciones teóricas no se cumplían: las autoridades civiles no estaban dispuestas a llevarlas a la práctica.

En estas condiciones, el antijudaísmo de la Iglesia se desarrolló en otros niveles, por la controversia, la predicación y la polémica. Para la Iglesia española, la situación era mucho más delicada que en el resto de la cristiandad, ya que, en la Península, la invasión árabe había supuesto un cambio radical en las estructuras de poder. Durante la época califal y la de los reinos de taifas, los judíos pudieron desarrollar con plena libertad toda una doctrina crítica contra el cristianismo. Las autoridades de al-Ándalus no permitieron que los judíos emprendieran cualquier refutación doctrinal contra el Islam, pero no tuvieron ningún inconveniente en que los rabinos lo hicieran contra el cristianismo. La polémica más importante que conocemos a este respecto es la sostenida por el mozárabe Álvaro de Córdoba y Eleazar, un cristiano que, en el año 839, huyó a al-Ándalus y se convirtió a la ley mosaica. Como todo nuevo converso, Eleazar ponía mucho entusiasmo en la defensa de su fe. El mismo hecho de su conversión permite darse cuenta del impacto que los polemistas judíos tuvieron desde sus posiciones en al-Ándalus. Aquella crítica judía al cristianismo en al-Ándalus alimentó la literatura hebrea anticristiana en toda Europa. Una de las acusaciones más repetidas era que los libros sagrados de los hebreos, sobre todo el Talmud, contenían

injurias graves y blasfemias contra la religión cristiana. Éste fue el pretexto de una de las más sonadas polémicas que se desarrollaron a mediados del siglo XIII en París. Un judío recién convertido, Nicolás Donin, a quien sus ex correligionarios no perdonaban su apostasía, quiso vengarse de ellos acudiendo al papa Gregorio IX para denunciar los insultos contra el cristianismo que, decía, se podían leer en los libros de los rabinos. El papa mandó examinar aquella literatura rabínica. Las autoridades eclesiásticas de París incautaron todos los libros hebreos que pudieron encontrar y ordenaron que se abriera un verdadero proceso en el que cuatro prelados católicos hacían de acusadores y cuatro rabinos trataban de defender el Talmud. Este tribunal falló que se debía quemar el Talmud por las injurias y blasfemias que contenía sobre el cristianismo. En 1242, el rey de Francia, san Luis, hizo ejecutar la sentencia y varios millares de libros y manuscritos hebreos fueron entregados a la hoguera.

Se comprende que, en España más que en el resto de Europa, teólogos y predicadores dedicaran tanta importancia a la controversia con los rabinos con el fin de contrarrestar su proselitismo y favorecer las conversiones al cristianismo. Tres acontecimientos llaman la atención desde este punto de vista.

El primero se produce en la Corona de Aragón, en un momento clave de enriquecimiento cultural y artístico, con numerosos y activos contactos entre el mundo occidental y el mundo científico árabe, y tiene como protagonista a un judío de Huesca, rabí Moisé Sefardí, que, en 1106, se bautizó y convirtió al cristianismo, tomando desde entonces como nombre el de Pedro Alfonso. Era hombre docto, versado en matemáticas y astronomía; es posible que también ejerciera de médico del rey Alfonso I el Batallador, su protector. Destacó principalmente por dos obras de carácter muy distinto: la *Disciplina Clericalis*, recopilación de treinta y cuatro ejemplos o relatos orientales de carácter moralizante, y los doce *Diálogos contra los judíos* (*Dialogus contra judeos*). Ambas obras fueron innovadoras y, según María Jesús Lacarra, «reflejan un afán encomiable de transmisión cultural en los más diversos campos de la actividad humana. Pedro Alfonso es uno de los introductores del método dialéctico en Europa occidental. Su diálogo persigue diferentes objetivos, relacionados con su experiencia vital como judío andalusí bautizado en Huesca. En el prefacio, Pedro Alfonso asegura escribirlo para defenderse de las acusaciones de sus antiguos correligionarios de haber abandonado la religión de sus padres por las ventajas materiales que esto pudiera aportarle. Sin embargo, el hecho de escribir en latín y de comenzar su obra con una profesión de fe hace suponer más bien que el diálogo replica críticas semejantes de los «nuevos» correligionarios. En él, su cambio de religión aparece como la consecuencia de un proceso de reflexión racional: el cristianismo, a diferencia del Islam y del judaísmo, se puede defender por la razón. Además, su labor no sólo cobra valor en el contexto medieval hispano, sino que llega a alcanzar cierto relieve en la cultura europea», ya que Pedro Alfonso es uno de los más importantes eslabones entre la cultura oriental y Occidente[10]. En los *Diálogos contra los judíos*, que es la obra que nos interesa ahora, Pedro Alfonso es el primero que utiliza para combatir a los judíos los conocimientos que posee de la literatura rabínica para atacarlos con sus propios argumentos. Hasta entonces, la polémica antijudía no hacía más que glosar la opinión de san Agustín, para quien los judíos de Jerusalén actuaron por ignorancia: no quisieron admitir que Jesús era el Mesías. Pedro Alfonso, al contrario, sostiene que los dirigentes judíos sabían perfectamente que Jesús era Hijo de Dios; por envidia que tenían, lo asesinaron y, para disimular su maldad, inventaron una serie de mentiras, que son las que recoge el libro sagrado de los hebreos, el Talmud. Pedro Alfonso es, pues, el primer autor de polémicas antijudías que afirma que los judíos eran culpables de cometer deicidio: cuando mataron a Jesús, no se puede afirmar que no tuvieran conocimiento de que era Dios.

A mediados del siglo XIII, en julio de 1263, se celebró en Barcelona, en presencia del rey Jaime I el Conquistador y de san Raymundo de Peñafort, una de las más célebres disputas entre teólogos cristianos y rabinos judíos. Durante cuatro días se enfrentaron un judío convertido, el dominico Pablo Cristiano, y un rabino de Gerona, el gran filósofo Moisés Ben Nahmán (1195-1270), alias Nahmánides, una de las máximas autoridades judías; para el primero se trataba de demostrar el error y pertinacia de los judíos al esperar todavía la llegada del Mesías. El tema del debate fue esencialmente la cuestión del Mesías, pero también la Trinidad. Desde luego, la disputa terminó sin que ninguno de los adversarios se declarara vencido, pero los dominicos no perdonaron a Nahmánides la manera con la que había defendido la posición de los judíos; dos años después, lo acusaron de blasfemo. La amenaza era clarísima y Moisés Ben Nahmán prefirió marcharse a Palestina.

Mucha más importancia tuvo el *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* del dominico catalán Ramón Martí (c. 1230-c. 1286), famoso apologeta y teólogo, que, en París, fue discípulo de Alberto Magno, luego colaborador de Ramón de Peñafort. Ramón Martí tenía amplios conocimientos de árabe, hebreo y filosofía musulmana. En 1264 fue nombrado miembro de una comisión a la que el rey Jaime I de Aragón encomendó la censura de los escritos que estaban en posesión de los judíos. El mismo monarca le pidió después que predicara a los moros en Españay en Túnez. Regresó a Barcelona en 1269 y se dedicó principalmente al estudio de las lenguas y literaturas orientales. Entonces es cuando debió de componer el *Pugio*, título que

vale tanto como puñaly así lo aclara el propio Martí en el prólogo: «Con los libros del Antiguo Testamento que recibieron los judíos, además del Talmud y otros de sus textos auténticos, compondré una obra tal que sea capaz, casi como un puñal, de rasgar a los perseguidores de la fe cristiana y del culto». Efectivamente, se trata de un libro de polémica feroz, escrito a partir de un profundo y erudito conocimiento de toda la literatura rabínica; en él se incluyen numerosas citas sacadas del Talmud o de los *midrachim* —interpretaciones y comentarios tradicionales— con su traducción al latín. Por eso se convirtió en seguida el *Pugio* en un clásico de manejo imprescindible para los autores católicos en su afán por desentrañar los errores que se atribuyen a los rabinos. El *Pugio* fue impreso en París, en 1651, por Joseph de Voysin, un amigo de Antoine Arnauld, de Port-Royal. Ello explica que Pascal lo utilizara en sus *Pensamientos*, el libro que quería dedicar a la apología de la fe cristiana.

Sólo nos hemos referido a los acontecimientos que consideramos como más significativos; en realidad hubo muchos más. De estas polémicas y disputas se pueden sacar por lo menos dos observaciones:

—Una es el profundo conocimiento que varias personalidades del mundo cristiano tenían de las doctrinas judías. Es que, para mejor combatir el judaísmo, los frailes de las órdenes mendicantes, especialmente los dominicos, hacían grandes esfuerzos intelectuales, aprendiendo hebreo a fin de acudir a las fuentes y demostrar a los rabinos que se equivocaban en sus interpretaciones o que engañaban a sus correligionarios. De esta forma empezaron a desarrollarse entre los cristianos los estudios bíblicos, corriente que, en el siglo XVI, dará lugar a la polémica contra los hebraístas (fray Luis de León, entre ellos) acusados de preferir la *hebraica veritas*, es decir, el texto original de la Biblia, a la lectura tradicional de la Iglesia. Escuelas de este tipo funcionaban en Barcelona, Murcia, Játiva; el Colegio de Lenguas de Miramar que Ramón Llull fundó en Mallorca, en 1276, responde al mismo objetivo. De estos centros surgieron personajes tan notables como Ramón Marti que demuestra conocer a fondo la literatura rabínica. No hay que ver en estas instituciones el mero interés científico o la curiosidad intelectual; de lo que se trataba era de formar misioneros que combatiesen a los rabinos con sus propias armas y en su propio terreno, preparándolos a la controversia. Así es como el tratado de Nicolás de Lira, *Postilla litteralis super Bibliam* —que se propone condenar el error de los judíos que se niegan a admitir la llegada del Mesías y explicar que en la Biblia se encuentran referencias a la Trinidad, a la doble naturaleza, divina y humana, del Mesías— muestra por parte del autor un profundo conocimiento del hebreo.

—La segunda observación es el papel que desempeñan algunos judíos convertidos al cristianismo que muchas veces se muestran más severos que los «cristianos viejos» a la hora de denunciar a sus ex correligionarios, sus errores y sus maldades. Algunos de los tratados antijudíos fueron escritos por judíos que se habían convertido y que, en aquella época como en tiempos posteriores, fueron a veces más duros que los teólogos cristianos en las polémicas contra sus antiguos correligionarios. Del médico Abner, que recibió el bautismo en 1320, escribe Baer que «en toda la Edad Media no encontramos un solo teólogo cristiano que derramase su cólera contra el Talmud de una manera tan ceñida y rígida como lo hizo este apóstata judío». Para convertir a los judíos, el ex rabino no se arredraba: ¡había que emplear la fuerza! La cosa no tiene por qué extrañarnos: los recién convertidos suelen tener un celo extraordinario —y exagerado —, un celo de neófitos —para defender la fe que acaban de abrazar y zaherir la que han dejado—; parece como que los argumentos de la Iglesia contra la sinagoga encuentren más fuerza en ellos y hacen mella más profundamente.

Efectivamente, fueron relativamente numerosas las conversiones que se produjeron en los siglos XIII y XIV en los medios intelectuales. Dos de ellas merecen un comentario.

Rabí Abner de Burgos se convirtió al catolicismo en 1321, pasando desde entonces a llamarse Maestre Alfonso de la Caballería o Maestre Alfonso de Valladolid. Gran médico, teólogo profundísimo, buen conocedor de Maimónides y Aristóteles, de la Torá, de la Cábala y de las corrientes místicas judías y cristianas, había llegado a la conclusión no sólo de que el cristianismo era la verdadera religión, sino de que además convenía perseguir a los judíos. Él mismo ha contado cómo, mientras estaba rezando en la sinagoga, se quedó dormido y tuvo un sueño en el que Dios le decía: «Entiende estas palabras que te hablo e párate enhiesto, ca yo te digo que los judíos están desde tan gran tiempo en esta captividad por su locura e por su necedad y por mengua de mostrador de justicia donde conozcan la verdad». De esta manera llegó a ser uno de los que reclamaron con más insistencia medidas drásticas contra los judíos. Dedicó el resto de sus días a escribir, a luchar por la conversión de los judíos y a mantener disputas teológicas con sus antiguos compañeros judíos.

Más espectacular quizás fue la conversión de Salomón ha-Levi (c. 1351-1435), uno de los judío más ricos e influyentes de Burgos, rabino de aquella comunidad, gran conocedor de los textos talmúdicos y rabínicos; dominaba también perfectamente la filosofía escolástica, la teología y la astronomía. Después de leer y meditar la *Guía de los descarriados* de Maimónides, la *Suma* de santo Tomás de Aquino, el *Pugio fidei* de Ramón Martí y las obras de Abner de Burgos, se convenció —nos dice él— de que el cristianismo era la

verdadera religión. Se bautizó el 21 de julio de 1390, junto con sus hermanos, Pedro Suárez y Alvar García, su hija y sus cuatro hijos; en cambio, su esposa Juana murió judía poco después.A raíz de su conversión, Salomón ha-Levi cambió su nombre por el de Pablo de Santa María, ya que, como perteneciente a la tribu de Leví, decía ser de la misma estirpe que la Virgen María. De él desciende la poderosa familia burgalesa de los Santa María o Cartagena. Después de su conversión, Pablo de Santa María pasó algunos años en la Universidad de París, donde se doctoró en Teología. Por sus capacidades y dotes para el sermón destacó rápidamente como prominente eclesiástico. Fue nombrado obispo de Cartagena en 1405 y arzobispo de Burgos en 1415. Muerto el rey Enrique III, formó parte del Consejo Real que rigió los destinos de Castilla en nombre de la regente Doña Catalina de Lancaster y fue tutor del heredero al trono, el futuro Juan II. Entre los escritos que dejó figura un *Dialogus Pauli et Sauli contra Judæos, sive Scrutinium scripturarum*, violento libelo antijudío que, como tal, tuvo gran difusión en España e incluso en América; hacia 1612, en el Perú, su lectura fue la que incitó al joven Francisco Maldonado de Silva, hijo de judaizante relajado, a volver al judaísmo de sus antepasados, paradoja que, en realidad, tiene su explicación: en los siglos XVI y XVII, muchos marranos o criptojudíos iban a buscar información sobre la ley de Moisés, sus ritos, sus dogmas, sus prácticas en las obras de polémica antijudía, única literatura que les era accesible; los argumentos de Pablo de Santa María, en vez de convencer a Maldonado, despertaron en él nostalgia de la religión de sus padres.

Aquellas conversiones espectaculares sólo se dieron en la elite social e intelectual del judaísmo español. Y. Baer opina que, para unos, «la conversión al catolicismo comenzaba a ser cosa de cálculo político para lograr una "tarjeta de admisión" a un mundo todo él laico y para hacer carrera en la burocracia civil y estatal»; otros, rabíes, por ejemplo, se hicieron católicos porque ya no encontraban en el judaísmo respuestas adecuadas a sus interrogaciones religiosas. En su libro *Or Adonaï* (*Luz del Señor*), Jasdáy Abrahán Crescas (1340-1410), de Zaragoza, reprochó efectivamente a ciertos judíos su racionalismo, fruto de una lectura excesiva de Aristóteles.

El antijudaísmo popular

Las polémicas y disputas se desarrollaban teóricamente entre personas capaces por su instrucción y conocimientos de entender lo que se escribía y se decía, pero cabe señalar que las disputas no sólo eran públicas, sino que se obligaba a los judíos a asistir a ellas. Con esto pretendían las autoridades eclesiásticas que los judíos presenciaran la derrota de sus rabinos ante los argumentos de los teólogos cristianos y quedaran así convencidos de que estaban engañados; humillar a las elites parecía un medio eficaz para convertir a las masas. Además se forzaba a los judíos a acudir a los sermones que, en días señalados, los frailes mendicantes, especialmente los dominicos, predicaban en las mismas sinagogas y que eran, para dichos frailes, una ocasión más para arremeter con ímpetu contra el judaísmo con el objetivo de convertir a sus oyentes. Era inevitable que la violencia verbal de los predicadores hiciera mella, desde luego en los judíos, pero también —quizás sobre todo— en las masas cristianas. Veremos cómo, en los momentos de crisis agudas, como los hubo tantos en Europa a partir del siglo XIV, a consecuencia de la peste negra, los fieles se veían invitados a entrar en sí mismos y a ver en las catástrofes que se les venían encima otras tantas señales de la cólera de Dios que los castigaba por sus pecados y ¿qué mayor pecado había que el de convivir con los descendientes de aquellos que habían dado muerte a Cristo? Urgía —seguían insistiendo los frailes— aplacar a Dios y, por eso, apartarse de la comunicación con los deicidas, convertirlos, a fin de merecer el perdón y la misericordia de Dios. El antijudaísmo doctrinal vino así a alimentar una serie de rumores sobre la maldad de los judíos, acusados de cometer profanaciones y crímenes espantosos. Así se creó un ambiente que acabó por provocar y justificar la violencia de las masas cristianas contra los judíos. La imagen más bien neutra del judío, víctima del demonio más que ser endemoniado, tal como se desprende de la representación de la sinagoga por una mujer que tiene los ojos vendados, o sea, del judío como susceptible de salvarse, es sustituida, en la Baja Edad Media, por el estereotipo, esta vez negativo y estigmatizador, del judío como ser abyecto y miserable, personificación de toda clase de vicios y maldades. Entonces tomaron cuerpo una serie de leyendas que relacionan a los hebreos con crímenes rituales y profanaciones de hostias.

«Las leyendas milagrosas, en que los judíos quedaban siempre en feísimo lugar, corrían de boca en boca, sin que la Iglesia pusiera freno fuerte a la tendencia mítica y místico-terrorífica de la gente», escribe Julio Caro Baroja, dando como ejemplo significativo lo que se contaba de Teófilo, tal como lo refiere la tan difundida *Leyenda Dorada* de Jacques de Voragine: Teófilo vivía en Sicilia, en 537; era vicario del obispo y su fama de administrador era tal que, cuando murió el obispo, el pueblo quiso que fuera él quien le sustituyera, pero Teófilo no aceptó el cargo; se nombró, pues, otro obispo, quien en seguida le despojó de

todos sus beneficios. Teófilo, humillado, pidió ayuda a un judío. A sugerencia del demonio, Teófilo renegó de Cristo y de la Virgen. Entonces, el demonio hizo que recobrara todas las dignidades de las que había sido despojado. Pero Teófilo, arrepentido, acudió a la Virgen quien logró que Cristo le perdonara; confesó públicamente todo lo ocurrido antes de morir en paz con el Señor.

Mucho más peligrosa por sus consecuencias fue la creencia de que los judíos profanaban hostias consagradas. Parece ser que la leyenda empezó a difundirse en Europa en tiempos de la II Cruzada, a mediados del siglo XII. Una de las versiones más significativas es la que viene representada en unas vidrieras de la catedral Santa Gúdula de Bruselas: el Viernes Santo de 1370, unos judíos intentaron dar de puñaladas a unas hostias consagradas, pero las hostias manaron sangre y los culpables acabaron en el cadalso[11]. En España, la historia aparece ya recogida en una de las *Cantigas de Nuestra Señora* de Alfonso X el Sabio: un prestamista judío logró hacerse con una hostia consagrada y la profanó con fuego, agua hirviendo y cuchillo, pero sin conseguir alterar su forma original. Una de las versiones más conocidas de aquella leyenda es la profanación de hostia ocurrida en Segovia, a principios del siglo XV, que se atribuye a don Meir, médico judío de Enrique III; la refiere Alonso de Espina en el libelo *Fortalitium Fidei* de 1460. Según la leyenda, un sacristán, viéndose necesitado de dinero, acudió a un prestamista judío, quien exigió como prenda la entrega de una hostia consagrada. El sacristán, asustado, accedió sin embargo a lo que se le pedía; dio la Forma que los judíos arrojaron en una caldera de aceite hirviendo, pero la Hostia se elevó sobre la caldera, resplandeciendo como orlada de luz sobrenatural, y se dirigió volando hasta el convento de Santa Cruz. Los causantes del caso fueron condenados a muerte y el obispo tomó posesión de la sinagoga, destinándola desde entonces al culto católico con la advocación de Corpus Cristi. Colmenares refiere la leyenda añadiéndole algunos detalles: «Tembló la fábrica de la sinagoga, rompiéndose los arcos y pilares, cuyas roturas permanecieron hasta que en nuestros días se renovó aquella fábrica» (*Historia de Segovia*). Se dice que, en recuerdo de aquellos pretendidos acontecimientos, se pintó el cuadro atribuido a Jan van Eyck, *El triunfo de la Iglesia sobre la Sinagoga*, del monasterio del Parral, hoy en el Museo del Prado.

A la misma categoría que las profanaciones de hostias pertenecen las acusaciones de crímenes rituales cometidos por los judíos en días señalados, sobre todo el Viernes Santo. En aquel día en que la Iglesia recuerda la Pasión de Cristo, era fama que los judíos solían raptar niños cristianos para repetir en ellos las escenas de la Pasión, dándoles muerte en medio de horribles circunstancias. La primera acusación de este tipo que se conoce se sitúa en Inglaterra, en 1144. Pronto se difunde por toda Europa. Tarda bastante en llegar a España. Según Y. Baer, fue en 1250, en Zaragoza cuando se propagó por primera vez en tierra española la historieta sobre asesinato ritual de un niño cristiano a manos judías. El mismo rumor es documentado, en 1294, también en Aragón, en un pueblo cerca de Zaragoza: los judíos habrían dado muerte a un niño cristiano y le habrían arrancado el corazón y el hígado, pero, en este caso, los judíos pudieron demostrar que se trataba de una calumnia sin fundamento; apareció el niño supuestamente víctima del crimen y el rey reprendió a las autoridades del municipio con las más duras palabras. En Castilla, la acusación de crimen ritual viene mencionada en el código de las *Partidas* (VII, tit. XXXIV, loi 2): «Oyemos decir que en algunos logares los judíos ficieron et facen el día de Viernes Sancto remembranza de la pasión... furtando los niños et poniéndolos en la cruz e faciendo imágines de cera et crucificándolas, quando los niños non pueden aver». Quedan rastros de acusaciones de este tipo, pero más tardías que en Aragón. En el siglo XV, unos ladrones asesinaron a un niño, cerca de Valladolid, para robarle una cadena de oro que llevaba en el cuello; durante la Cuaresma de 1454, fray Alonso de Espina combatió aquella interpretación: en realidad, de lo que se trataba era de un crimen ritual; fueron judíos los que habrían asesinado al niño para sacarle el corazón y comérselo, cocido en vino. Se decía también que, en 1468, durante la Semana Santa, los judíos de Sepúlveda habían crucificado a un niño. Volveremos más adelante sobre el más famoso de aquellos supuestos crímenes rituales, el que habría ocurrido en vísperas de la expulsión de 1492: el asesinato del Santo Niño de La Guardia.

El ambiente popular en España era, pues, tan antijudío como en el resto de Europa, pero, en los siglos XI, XII y XIII, la coyuntura política y económica no permitió que las cosas llegaran a un punto de ruptura. Cuando en el siglo siguiente cambie la coyuntura y se abra un período de crisis, la situación de los judíos se volverá dramática.

La edad conflictiva

Contra lo que escribe Américo Castro, la originalidad de la España medieval no consistió en la presencia de castas determinadas por la religión —cristianos, moros y judíos—, a diferencia de lo que ocurría en la misma época en el resto de Europa, donde la diferenciación social habría descansado sobre otras bases: el

poder señorial, la influencia económica, etc. Es difícil seguir al gran hispanista cuando afirma que, en la Península Ibérica, la casta determinó el estatus social: a los judíos se les hubiera encomendado las funciones intelectuales y económicas, a los moros las tareas artesanales y el trabajo en el campo, reservándose los cristianos el mando y el prestigio. En realidad, muchísimos fueron los cristianos que se dedicaron a la labranza, a la agricultura, lo mismo que al negocio; por otra parte, no todos los judíos fueron médicos, universitarios u hombres de negocios. Dado este planteamiento, los cambios que surgen a mediados del siglo XIV no se deben única o principalmente al deseo de la casta cristiana de eliminar o arrinconar, humillándolas y persiguiéndolas, a las otras dos castas. Se trata de algo mucho más concreto y, además, bastante bien conocido: los trastornos de tipo económico, social y político que caracterizan los dos últimos siglos de la Edad Media y que empiezan con grandes mortandades y epidemias que asolan toda Europa y que culminan en 1348 con la peste negra. Lo que, con mucha exageración, se ha llamado a veces la edad de oro del judaísmo en la España cristiana se extiende aproximadamente entre mediados del siglo XII y mediados del siglo XIV. Más exactamente todavía, coincide con los reinados de Fernando III (1229-1284) y Alfonso X (1252-1284), en Castilla, y, en la Corona de Aragón, con los reinados de Jaime I (1213-1276) y Pedro III (1276-1285), es decir, con una fase de extraordinaria expansión territorial, demográfica, económica y cultural. Todos los grupos sociales se beneficiaron de aquella prosperidad, los judíos lo mismo que los otros súbditos de los monarcas; los mismos judíos contribuyeron eficaz y poderosamente a los desarrollos que se produjeron entonces en todos los sectores. Fue la crisis, la peste negra la que, en el siglo XIV, agudizó las tensiones e inauguró la edad conflictiva. Las pérdidas demográficas fueron inmensas; los muertos se contaron por centenares de millares; toda una estructura económica se vino abajo a raíz de aquella catástrofe; desaparecieron parte de las antiguas jerarquías; unos grupos se aprovecharon de la situación para pasar a ocupar los primeros puestos; la vida política también conoció las consecuencias del tremendo desbarajuste experimentado: facciones encontradas lucharon por el poder; Enrique de Trastamara se alzó contra su hermano Pedro el Cruel. Los judíos fueron víctimas de las tensiones que se agudizaron entonces; en todas partes aparecieron como los chivos expiatorios que políticos mal intencionados y frailes fanatizados ofrecieron a las masas populares, echándoles la culpa de todos los dramas que estaban ocurriendo.

Conviene observar que el cambio de coyuntura afectó a toda Europa y no solo España. En toda Europa, escribe Jean Delumeau, se desarrolló en el siglo XIV una propaganda agresiva contra los judíos cuyas consecuencias fueron casi siempre dramáticas: sermones que exaltaban y enfurecían al populacho, asaltos a juderías, matanzas de judíos acusados de ser los causantes y los beneficiarios de la crisis. La sola originalidad de España —sigue observando Delumeau— es que aquí la violencia antijudía fue más tardía; se generalizó en la segunda mitad del siglo XIV, mientras que, en otras zonas de Europa, empezó mucho antes, a raíz de las primeras cruzadas —a finales del siglo XI, en Renania y en el centro de Europa—. En España —con la única excepción de Navarra, como veremos—, las cosas no empezaron a tomar un mal cariz sino mucho tiempo después. Todavía en 1357, se inauguraba en Toledo la magnífica sinagoga del Tránsito y, en aquella ocasión, su fundador, Samuel ha-Levi, camarero mayor de Pedro I, se decía encantado del excelente trato que se daba a los judíos en Castilla. A partir de 1360, se observa un curioso paralelismo entre lo que ocurre en España y en el resto de Europa. Las campañas antijudías de Enrique de Trastamara son contemporáneas de los disturbios políticos en torno al advenimiento del rey de Francia Carlos VI (1380); los motines españoles de 1391 tienen su equivalente en Francia, donde se procede, en 1394, a la expulsión de los judíos, considerados como los responsables de todas las desgracias que padece el reino.

Ésta es, pues, la perspectiva en la que hay que enfocar los acontecimientos que inauguran un nuevo rumbo en la historia de España. Para los mudéjares, sometidos a una explotación de tipo señorial, poco cambió: siguieron formando una mano de obra barata para señores laicos y eclesiásticos. Los que más salieron perjudicados fueron aquellos judíos que se habían poco a poco situado en posiciones elevadas o que se habían especializado en los asuntos financieros como arrendatarios de impuestos o prestamistas. La crisis acumuló contra ellos el odio y el resentimiento de las masas populares miserables que veían en ellos los instrumentos y los beneficiarios de sus dificultades. Éstos son los orígenes de la edad conflictiva: fueron los cambios en la realidad social y no las transformaciones doctrinales los que afectaron trágicamente a la condición de los judíos, y esto no sólo en España, sino en toda Europa: en Francia y en Alemania, por las mismas fechas, se producen presiones y discriminaciones contra las comunidades judías. La situación en la Península fue tanto más dramática cuanto que antes los judíos disfrutaban de relativa libertad e incluso de una prosperidad y de una influencia económica y cultural envidiable.

Por de pronto, en toda Europa, las epidemias conocidas con el nombre genérico de peste negra que alcanzaron su más alto nivel en 1348 desencadenaron una serie de rumores irracionales sobre la responsabilidad de los judíos en la propagación de la mortandad. El pánico llevó a reacciones incontroladas en Alemania, donde grupos de disciplinantes recorrían las calles flagelándose las carnes y atacando a los

judíos para aplacar la ira de Dios. El rumor tal vez más difundido era que la peste se propagaba por medio del agua sacada de los pozos, unos pozos previa y deliberadamente emponzoñados por judíos[12]. En 1321, varios judíos y leprosos fueron quemados en la hoguera en Francia a causa de unas cartas falsas según las cuales los judíos de Toledo se habían confabulado con sus hermanos de Francia y con los moros de Granada y Marruecos para envenenar el agua potable de los países cristianos. La insidia penetró en Aragón. En el mismo año de 1321, fue encarcelado en Teruel un cristiano acusado de haber arrojado polvos venenosos y hierbas ponzoñosas en las aguas de la vecindad. Interrogado y torturado, declaró que el asunto lo habían preparado dos judíos. Semejante acusación se repite en tiempos de la peste negra, en 1348: se rumorea que son los judíos los que, al echar ponzoña en los pozos, son los responsables de las epidemias que se registran. Tales rumores los acogía con credulidad un pueblo desorientado por el desarrollo implacable e inexplicable de una mortandad, acompañada por una dramática crisis de subsistencias y una enorme alza de precios. Esta situación provocaba a su vez tensiones sociales entre pobres y ricos, señores y vasallos, contribuyentes y hacienda real. Éste es el fondo previo en el que se exacerba el odio a los judíos que varios historiadores interpretan con razón como un episodio más de la conflictividad social en determinados momentos, en un terreno previamente abonado por las diatribas que el clero venía pronunciando y difundiendo desde hacía tiempo. Todo confluía a hacer del judío la encarnación del mal absoluto, el que por su mera presencia desencadenaba la ira de Dios.

El pueblo hebreo siempre ha guardado en su memoria colectiva el recuerdo del desengaño de José, aquel hijo de Jacob que sus hermanos vendieran; llevado a Egipto, llegó a ser privado del faraón y, como tal, protector y benefactor de su raza hasta que las vacas flacas sucediesen a las vacas gordas; entonces empezaron las persecuciones contra los judíos que tuvieron que salir de la tierra de Egipto. Siempre ha ocurrido así y se puede sentar como ley histórica la coincidencia entre recesión y persecución[13]. Es lo que confirma la trágica historia de los hebreos de España. En períodos de expansión, como fueron los siglos XII y XIII, conocieron una larga etapa de desarrollo y plenitud que luego se idealizó y mitificó. No hubo tal edad de oro; simplemente los judíos se aprovecharon de la prosperidad general, política, militar, demográfica, económica..., como los demás vecinos de la Península[14], pero nunca fueron equiparados a los cristianos; nunca se olvidó el objetivo implícito que las máximas autoridades eclesiásticas habían fijado: la conversión de los judíos, su asimilación religiosa, su desaparición como comunidad autónoma. Para que los judíos pudiesen sobrevivir sin mayores problemas con el resto de la sociedad, se requerían dos condiciones previas: una situación general de prosperidad y de bienestar y una autoridad estatal capaz de garantizar la seguridad de las personas y de los bienes; o sea: expansión económica y estabilidad política. Éstas son precisamente condiciones que ya no se dan en el siglo XIV. La depresión conocida en toda Europa como peste negra y las guerras civiles hacen de aquella centuria una de las más dramáticas de la historia de España. Los judíos sufren los efectos de la crisis tanto como los cristianos, pero las dificultades económicas aumentan la conflictividad y la inseguridad. El historiador escocés Angus Mackay ha mostrado el paralelismo y la coincidencia cronológica entre los movimientos populares dirigidos contra judíos y conversos, por una parte, y las coyunturas depresivas: subidas de precios, hambrunas, miseria... Mackay ha estudiado el caso del siglo XV, pero sus observaciones pueden hacerse extensivas a otras épocas; Philippe Wolf llega a conclusiones parecidas para la crisis de finales del siglo XIV en Cataluña y sus consecuencias sobre la existencia de las aljamas catalanas.

Lo mismo cabe decir de la inestabilidad política[15]; los judíos lo sabían muy bien: «Nuestras vidas y bienestar dependen de la prosperidad del Estado bajo cuyo gobierno vivimos», escribía Moisés ha-Cohen de Tordesillas en 1375, refiriéndose al rey Enrique II, y añadía: «Este [el rey] es un refugio que nos protege contra todos los desastres»[16]. No se trata sólo de la relación privilegiada que una minoría de judíos de corte pueda tener con el soberano como financieros, recaudadores o arrendadores de impuestos, sino de algo mucho más general: más que otros, los judíos precisan de un poder estatal respetado y fuerte que asegure el orden público, previniendo y castigando los desmanes y delitos de toda clase. Siempre que falte esta autoridad, los judíos, más que otros, por su condición subalterna, están expuestos a extorsiones, injusticias, ataques personales y colectivos. En tales circunstancias, el sentimiento general antijudío, siempre latente en las clases populares, cobra aspectos violentos y funciona a modo de válvula de escape para las tensiones internas de la sociedad.

Los medievalistas están de acuerdo a la hora de señalar las graves dificultades de la Península, ya desde finales del siglo XIII y principios del XIV, con su séquito de malas cosechas, hambre, carestía, fiscalidad en aumento. La peste de mediados del siglo XIV se ensañó sobre una población debilitada y, por lo tanto, incapaz de resistir los ataques del mal. Vino a agudizar la anterior situación de crisis y a convertirla en verdadera catástrofe demográfica, lo cual a su vez provocó una serie de conflictos de carácter social: los campesinos protestan contra las exigencias y abusos de los señores, interesados en subir las rentas para resarcirse de la disminución de sus ingresos; los señores procuran por los mismos motivos ensanchar sus

territorios y prerrogativas en un intento de refeudalización al cual se opone la monarquía, preocupada, por otra parte, por acrecentar su control por medio de un aparato burocrático más eficaz y de una fiscalidad que le permita además hacer frente a sus obligaciones políticas y bélicas.

El odio a los judíos, considerados como causantes y responsables de todas las desgracias, se extiende a toda Europa, como hemos dicho. En la Península Ibérica, hay que distinguir tres zonas, correspondientes a las distintas entidades políticas: Navarra, Corona de Aragón y Castilla.

Las juderías de Navarra eran bastante nutridas en el siglo XIV; las más importantes eran las de Tudela (más de mil individuos), Pamplona (unos quinientos) y Estella (poco más de doscientos). Ya en el último tercio del siglo XIII, en 1277, se había realizado la llamada revuelta de la Navarrería con el saqueo del barrio judío de Pamplona. Unos cincuenta años después, en 1321, las persecuciones —que también se extendieron a Aragón— se deben a elementos extranjeros, los últimos participantes de la *Cruzada de los Pastorcillos* venidos de Francia que cometieron matanzas de judíos en Jaca, Montclús, Pamplona..., hasta que fueron rechazados por tropas aragonesas. El motín más importante ocurrió en Estella, en 1328, a la muerte del último soberano de la dinastía francesa, cuando un fraile franciscano amotinó al pueblo menudo acudiendo al tópico de los judíos deicidas. Muchos judíos perdieron entonces la vida; otros huyeron de la ciudad. Unos veinte años después, se produjeron nuevos motines en Tudela, pero esta vez los judíos resistieron con las armas en la mano. Tal vez se deban a aquellos acontecimientos las primeras conversiones al catolicismo a mediados de siglo. Sin embargo, Navarra volvió a la normalidad después de aquellos sangrientos sucesos; otra vez se encuentran judíos al frente del negocio textil, importando paños de Flandes y de Inglaterra. Con los reinados de Carlos II y Carlos III las aljamas recuperan parte de su vitalidad de antaño y llevan una existencia bastante desahogada. La corona admite oficialmente su identidad y su autonomía. En 1390, el rey Carlos III crea el puesto de rabí mayor para su médico, Josef Orabuena. Éste, que seguirá en el cargo hasta su muerte, en noviembre de 1416, se ocupa de representar a todas las aljamas y recaudar la contribución especial, la *pecha*, que se les exige. Los judíos de Navarra viven y trabajan como los demás súbditos del rey. Algunos se dedican al préstamo a corto plazo (seis meses o un año) con cantidades relativamente bajas y con una tasa de interés de 25 por 100. En este período, pasan los judíos a ejercer una especie de monopolio en las actividades financieras: recaudación de tasas e impuestos, por ejemplo. En 1383 la aljama de Estella, representada por Judas Leví, obtiene el arrendamiento de los molinos del municipio en censo perpetuo. Él mismo había sido nombrado el año anterior recaudador de la merindad de Estella, cargo generalmente desempeñado por un burgués o un clérigo; Judas Leví es el primero en ocuparlo de 1382 a 1388. Como tal, está autorizado a usar del tesoro real para mantener fortificaciones en la frontera, realizar las obras oportunas en los castillos, construir carreteras y puentes, y pagar a los oficiales de la provincia. Dentro de la Península, Navarra constituye un islote de paz y los judíos castellanos y aragoneses encontrarán allí un asilo en las tormentas de 1391 y 1414.

Hubo persecución de judíos en la Corona de Aragón, a raíz de la peste de 1348. Las clases bajas de la sociedad, por fanatismo religioso y por superstición, consideraron a los hebreos como responsables de los males que les aquejaban y se lanzaron en varias ciudades al asalto de las juderías. Dice Baer que en la de Zaragoza, una de las más importantes, sólo quedó en vida la quinta parte de la población judía. En Barcelona y en localidades del norte de Cataluña ocurrieron cosas parecidas, pero por lo visto menos sangrientas; perecieron veinte personas, se destruyeron casas y se quemaron documentos de carácter económico (pagarés y reconocimientos de deudas). En Mallorca, los motines fueron un poco más tardíos; se produjeron en 1374 con ataques a los judíos, acusados de agravar el hambre, las epidemias y la miseria de los pobres a través de los préstamos concedidos a artesanos y campesinos; incluso se hizo una primera petición para una completa expulsión de los judíos de la isla. Estas revueltas populares, a pesar de su gravedad, no llegaron, sin embargo, a poner en peligro la existencia misma del judaísmo aragonés. Es que en aquellos territorios el odio popular raras veces fue excitado y explotado por las clases superiores con fines políticos, si descontamos intervenciones de las órdenes mendicantes que no presentan el carácter furibundo que alcanzaron en Castilla en la misma época. En 1367, la aljama de Barcelona fue acusada de haber comprado hostias consagradas; se abrió una investigación judicial que puso de relieve la responsabilidad de tres judíos, que fueron ejecutados, pero la aljama como entidad salió indultada del proceso. Tampoco se nota en la Corona de Aragón una campaña misionera sistemática por parte de la Iglesia; sólo a finales de siglo comenzó el franciscano Francesc Eximeniç a redactar sus grandes tratados en los que se encuentra mucha polémica antijudía. La autoridad real procuró, al contrario, impedir los desmanes e incluso acabar con costumbres tradicionales muy arraigadas, como la que existía en Gerona de realizar, en Semana Santa, asaltos a la judería y arrojar desde el tejado del palacio episcopal piedras y teas encendidas sobre el barrio judío; el rey exigió del obispo, en 1368, que acabara con aquellos abusos, no se conoce el resultado de la gestión. Las Cortes casi no se interesaron por el tema judío en toda la centuria; sólo una vez tocaron el problema de la usura que presentaba aspectos menos preocupantes que en Castilla

puesto que el interés legal se mantuvo siempre en el 20 por 100. La participación de judíos en la administración del Estado y en los asuntos políticos tampoco tenía tanta importancia como para provocar críticas y resentimientos. La causa esencial de esta situación, más bien favorable a los judíos, era, conviene insistir en ello, la relativa neutralidad de las clases dirigentes y la existencia de un poder real fuerte y no discutido, con lo cual se quitaba todo pretexto a maniobras de carácter político a fin de desviar el descontento contra los judíos. Según Baer, con el final de las guerras de reconquista y colonización, decayó el papel político y económico de determinados grupos judíos que se apartaron paulatinamente de las altas esferas del gobierno. Ya podían los cristianos competir eficazmente con los hebreos tanto en los negocios políticos y administrativos como en las actividades financieras. Por lo general, el judío aragonés era hombre de condición modesta, tendero, artesano, agricultor. En Cataluña pasaba lo mismo. Esto no quiere decir que no hubiera en Barcelona judíos encumbrados en el gran comercio internacional con Valencia, Marsella y Oriente, ni que no existieran en Zaragoza familias poderosas como la de Benveniste de la Caballería que, asociado con cristianos de Barcelona y Gerona, participaba en negocios comerciales y, desde los años 1380, aparece como banquero y recaudador de rentas eclesiásticas de la Orden de San Juan y del arzobispado de Zaragoza. Otro miembro de la misma familia, Vidal, había recibido en 1361 el cargo de realizar los pagamientos para el armamento de las fuerzas de caballería y, en 1372, había arrendado la acuñación de monedas de oro en asociación con el tesorero del rey. La posición social de la familia de la Caballería era excepcional en Zaragoza; eran judíos privilegiados en todos los conceptos: estaban exentos de pagar impuestos, no se mezclaban con el gobierno de la aljama. Pero en conjunto eran todas las comunidades judías de la Corona de Aragón las que gozaban de una situación holgada si se compara con lo que ocurría en Castilla por las mismas fechas. Incluso cree poder notar Baer cierto grado de convivencia y estima recíproca entre intelectuales cristianos y judíos de condición cultural y social parecida.

Del siglo XIV datan algunas ordenaciones importantes sobre el autogobierno de las aljamas. Las de 1327 y 1386 para Barcelona prevén una organización basada en los puntos siguientes: asamblea general integrada por todos los jefes de familia; oficiales ejecutivos; cargos de carácter económico, administrativo y judicial. La dirección de la aljama recae en un *Trentenari*, un colegio de treinta personas pertenecientes a los linajes más importantes que se renovaba por tercios cada año; un *Consell estret* de dieciocho miembros completa el dispositivo. Se trata de un sistema oligárquico que luego se extendió a Valencia (1364) y a Huesca (1374). Son siempre los mismos apellidos los que aparecen en primer plano, unas sesenta familias que dirigieron la aljama de Barcelona en los últimos decenios de su existencia. De estos sesenta apellidos, no menos de quince figuran en las listas de los que recibieron el bautismo después de los sucesos sangrientos de 1391. «Está claro —comenta Baer— que estos pastores de la comunidad judía no hicieron muchos esfuerzos por ingresar en el círculo de los mártires». Una orden real de 1377 vino a cercenar en parte la autonomía judicial de la aljama de Barcelona: se le quitó el conocimiento de todos los delitos que podían acarrear pena de muerte o amputación de un miembro, así como los juicios entre cristianos y judíos; este tipo de causa pasaba entonces a la jurisdicción del baile, que era oficial del rey. Pero en todo lo demás disponía la aljama de la jurisdicción civil y criminal sobre sus miembros. La crisis del siglo XIV, a pesar de algunas revueltas populares, no supuso, pues, para los judíos de la Corona de Aragón cambios sustanciales. Fue el contagio de lo ocurrido en Castilla el que provocó la catástrofe en la que casi desapareció el judaísmo aragonés.

En Castilla, durante toda la segunda mitad del siglo XIV hasta el clímax de terror del año 1391, un tema nutre el odio de las masas: el papel atribuido a los judíos en el manejo del dinero. Pero, en Castilla, a diferencia de lo que ocurría por las mismas fechas en Navarra y en la Corona de Aragón, la crisis social desemboca en conflicto político, en una guerra civil entre el rey Pedro I y sus aliados[17], por una parte, y, por otra, amplios sectores de la nobleza descontenta que se agrupó en torno a Enrique de Trastamara. Aquella crisis terminó por un cambio de dinastía, pero tuvo consecuencias catastróficas para la comunidad judía porque, en Castilla, la oposición política no dudó en explotar a fondo el resentimiento popular, desviándolo contra los judíos, que sirvieron entonces de chivo expiatorio. El fanatismo de algunos sectores del clero que se apoyaban en el antijudaísmo tradicional de la Iglesia acabó creando las condiciones favorables para las matanzas de 1391.

«Allí vienen judíos, que están aparejados para beber la sangre de los pobres cuitados». En esta frase del canciller López de Ayala se cifra la quintaesencia del antijudaísmo popular del siglo XIV. Es fácil comprender por qué, en período de crisis, se agudizan los conflictos por cuestión de dineros. Hace falta dinero para comprar pan y alimentos básicos que, con la sequía y la esterilidad, alcanzan precios desorbitados. Hace falta dinero para pagar las rentas a señores laicos y eclesiásticos, tanto más exigentes cuanto que estos sectores también sufren los efectos de la crisis. Hace falta dinero para pagar la fiscalidad regia, siempre más onerosa. Por todos estos motivos se pide dinero prestado, un dinero escaso y, por lo tanto, caro: se exigen intereses muy altos. Aquí nos encontramos con la figura del judío prestamista o agente del fisco. Está claro que no todos los judíos —ni mucho menos— correspondían con aquel

estereotipo, pero basta que algunos pocos lo fueran para desatar la cólera popular contra los que parecían ser a la vez los causantes y los beneficiarios de la miseria. El tema de la usura pasa entonces a primer plano. La Iglesia prohibía a los cristianos el préstamo a interés, por considerarlo como un modo ilícito de ganarse la vida, mejor dicho: lo que censuraba la Iglesia no eran las grandes operaciones de crédito, sino el préstamo sobre prendas; ella procuraba defender al pobre, no al príncipe, contra la usura[18]. Ahora bien, una sociedad puede difícilmente desenvolverse sin crédito; incluso en épocas de expansión, el crédito permite mejorar el rendimiento de las empresas, sobre todo en la agricultura, al permitir adquirir nuevas tierras, roturarlas, y comprar los aperos o el ganado necesario. Algunos judíos vinieron, pues, a desempeñar un papel en el manejo del dinero para el que no tenían ninguna propensión natural[19]; cumplían sencillamente una función social, nada más ni menos. Los judíos se afianzaron entonces como arrendadores y recaudadores de nobles, eclesiásticos, órdenes militares y sobre todo de los reyes. Arrendar un impuesto o renta significaba anticipar el dinero al destinatario último de la misma, y luego encargarse de la recaudación. El monarca, mediante este procedimiento, se desentendía de la recaudación de impuestos, dejándola en manos de diversas gentes, entre ellas los judíos, que se hacían odiosos por ello. El arrendamiento y la recaudación fueron algunas de las causas que permitieron a algunos judíos alcanzar gran prosperidad y riqueza, pero también lo fueron de la animadversión popular. No cabe duda de que algunos grupos de judíos disponían de una potencia financiera y capacidad de organización para el cobro de impuestos y de esta forma se convirtieron en grupos altamente competitivos en algunas regiones. Sin embargo, Ladero Quesada pone en sus justos términos la presencia judía en el arrendamiento de las rentas reales, y concluye que tal vez no fuera tan monopolística su situación como se ha pensado: los judíos se habrían hecho cargo tan sólo de la quinta parte de los arrendamientos, pero la creencia general, en el pueblo, era que ellos detentaban en exclusividad aquellos negocios.

Estos judíos que se dedicaban a préstamos, recaudación o arrendamientos de impuestos y rentas desempeñaban un papel complementario de las actividades económicas cristianas, sin que ello implicara una especialización o una propensión típicamente judías. Hay que abandonar de una vez para siempre la idea repetida hasta la saciedad de que los judíos como tales fueron los únicos iniciadores del capitalismo por su habilidad en el manejo del dinero. Ahora bien, el dinero es raro en Castilla; por eso se presta a un interés muy alto, fijado en un 33, 33 por 100 desde finales del siglo XIII; lo que pase de este tope es considerado como usura y, como tal, reprimido por la ley. Lo que está prohibido por la ley no es el préstamo, ni siquiera el préstamo a interés, sino el préstamo usurario, con intereses superiores a la tasa legal. Resulta, pues, inexacto hablar en términos generales de la usura judía; el problema planteado en el siglo XIV es más bien el de las *deudas judiegas*, préstamos que muchos deudores pretenden ser usurarios y así tener un pretexto para no pagar en los plazos marcados. Como estaban escarmentados, los prestamistas solían tomar precauciones: exigían prendas de un valor superior a la cantidad prestada o bien cobraban los intereses de antemano de tal forma que en el pagaré sólo constase el principal de la deuda. Estas prácticas sí que eran consideradas como *fraude de usura*, prohibidas y castigadas, y las acusaciones más frecuentes contra los prestamistas judíos eran para quejarse de ellas y denunciarlas ante la justicia. El mito del judío usurero, explotador del pueblo, había nacido; se le dio el protagonismo principal en la crisis y, por vía de generalización, fueron todos los judíos en conjunto los que se vieron envueltos en el resentimiento de las masas.

Alfonso XI trató de cortar por lo sano y en un intento para calmar las pasiones que se estaban calentando excesivamente quiso prohibir terminantemente que los judíos siguieran actuando de prestamistas. Éste fue el objetivo que se propuso el Ordenamiento de Alcalá, promulgado en las Cortes de 1348: los judíos prestamistas tendrían de ahí en adelante que convertirse en agricultores y para ello se les facilitó la adquisición de tierras de realengo. Tal decisión es iniciativa del rey; los procuradores sólo exigían la supresión de parte de las deudas contraídas anteriormente. El Ordenamiento de Alcalá se fija como objetivo el equiparar en todo a los judíos con los cristianos: se invita a cambiar de vida a los que se dedicaban a los préstamos, de tal forma que no haya más diferencias visibles entre las dos categorías, judíos y cristianos, por lo menos en los modos de subsistencia. La ley de Alfonso XI no se cumplió; tal vez venía tarde, pero permite entender cómo un poder real respetado es capaz de oponerse a la corriente para desviarla en un buen sentido. Lo que ocurrió después de la muerte del rey confirma esta observación.

La crisis política en Castilla era latente desde finales del siglo XIII. Oponía al poder real unos nobles ansiosos de obtener nuevos privilegios. Desde que cumpliera su mayoría legal (1325), Alfonso XI había obrado eficazmente por reforzar la corona frente a los nobles. Para ello, había iniciado una política económica y fiscal de apoyo al comercio internacional, al desarrollo de la ganadería y a la exportación de lana merina. En las rentas reales, las tasas sobre transacciones (alcabala) empezaban a representar más volumen que los servicios votados en Cortes, lo cual daba más autonomía y medios de acción al monarca. La sustitución en los municipios de los antiguos concejos abiertos por regimientos cerrados (1345) y el

nombramiento de corregidores reales en las grandes ciudades (1348) eran un paso importante hacia la centralización. Aquella política favorecía en conjunto el comercio, la burguesía, las ciudades, pero descontentaba a la nobleza terrateniente que veía sus esperanzas truncadas. Nada más suceder a su padre, en 1350, Pedro I dio la impresión de querer continuar en la misma línea del reinado anterior de centralismo y autoritarismo, apoyándose en letrados formados en el Derecho romano, en las clases medias urbanas sin prescindir de los elementos judíos. Para contrarrestar los efectos de la inflación procuró fijar precios y salarios. En 1351, mandó confeccionar el *Becerro de las behetrías*, una investigación detallada para conocer mejor los derechos fiscales y territoriales de los nobles y restringir así la extensión de los señoríos laicos y eclesiásticos. Pedro I chocó en seguida con los magnates encabezados por Alburquerque, un antiguo valido de Alfonso XI, y sobre todo por el conde de Trastamara, Don Enrique, hijo bastardo del mismo Alfonso XI. Las derrotas militares que sufrieron los nobles en 1353, 1355 y 1356, así como el destierro de algunos de los más comprometidos permitieron a Pedro I mantener el reino en una paz relativa hasta 1366. En aquel año, Enrique de Trastamara recibió el apoyo de Francia, del papado y de Aragón que no escatimaron su ayuda económica y militar; las famosas Compañías Blancas de mercenarios franceses e ingleses capitaneados por Bertrand du Guesclin entraron a saco en Castilla para sostener las pretensiones de Enrique. La crisis degeneró en una guerra civil de tres años que acabó con la muerte de Pedro I, asesinado en Montiel (1369) y la instauración de una nueva dinastía, la de los Trastamaras.

Desde el principio, los partidarios del conde de Trastamara echaron mano del tema judío para desprestigiar a Pedro I e indisponerlo con el pueblo. Ya en 1351 habían exigido del rey que no consintiese que los judíos prestasen dinero con usura. El encumbramiento de Samuel ha-Leví, nombrado tesorero real en 1353, fue considerado como una provocación. Inmensamente rico —él es quien edificó en Toledo la sinagoga del Tránsito y el palacio conocido en la actualidad como la Casa del Greco—, Samuel ha-Leví reanuda la tradición de los judíos de corte que colaboraban con los monarcas —musulmanes o cristianos— poniendo a su servicio su experiencia en los negocios y en la diplomacia. Muchos otros judíos ocuparon también puestos de recaudadores o arrendadores de rentas e impuestos. Los judíos, tanto los burócratas de la corte como los agentes fiscales, aparecían desde cierto punto de vista como el elemento más significativo del creciente poder real; como además mantenían los judíos su clásica actitud de lealtad y adhesión al poder legítimo, era fácil atacar la vinculación —cuando no la subordinación— de la monarquía a los judíos. Algunos judíos daban a veces la impresión de comportarse como si dispusieran de gran influencia sobre el soberano y la sociedad. Al inaugurar en 1357 la sinagoga del Tránsito, Samuel ha-Leví se congratulaba así de la excelente situación que ocupaban entonces los hebreos en Castilla bajo la protección de Pedro I. En la propaganda Trastamara, Pedro I fue sistemáticamente presentado como protector de judíos, por ende cómplice de éstos en la explotación descarada del pueblo. Se decía que el rey no era hijo de Alfonso XI, sino de un tal Pero Gil[20], judío, que había logrado una ingeniosa e increíble sustitución al cambiar por su hijo a una niña, fruto legítimo del matrimonio real, nacida al mismo tiempo.

La consecuencia de aquella campaña fue el recrudecimiento de motines antijudíos en Castilla. El primer atropello se produjo en 1355, cuando las tropas de Enrique entraron en Toledo; en esta ocasión, fueron los soldados, no el pueblo, los que se lanzaron al asalto de los barrios judíos. Diez años después, cuando estalló la guerra civil, las cosas tomaron un cariz mucho más sistemático. Un documento de 1366 presenta a Pedro I como el rey que está «acrecentando y enriqueciendo los moros y los judíos y enseñoreándolos». Al entrar en Burgos, en abril de 1366, Don Enrique exige de los judíos la enorme cantidad de un millón de maravedís, amenazando con vender como esclavos a los que no pudieran pagar la parte que les correspondía. En la primavera de 1367, son los mercenarios franceses de Du Guesclin los que arrasan la judería de Briviesca. En el otoño del mismo año, el populacho de Valladolid entra a saco en la judería al grito de «¡Viva el rey Don Enrique!». No hubo muertos, pero se saquearon ocho sinagogas. Por todas partes, la guerra civil provocó la ruina y la desmoralización de las aljamas al mismo tiempo que la exasperación del odio popular contra los judíos, un odio que ya no dejará de causar efectos a corto y largo plazo.

Ya dueño del trono en 1369, Enrique II procuró suavizar su actitud y mostrarse menos violento contra los judíos, porque así convenía a sus intereses de monarca, pero había sembrado unas semillas de odio que darán sus frutos sangrientos antes de finalizar la centuria. El cambio de política no fue repentino sin embargo. En junio de 1369 Don Enrique hizo vender en pública subasta a los judíos de Toledo con sus bienes hasta alcanzar la cuantía de 20.000 doblas de oro. Una de las primeras órdenes que dictó fue para publicar una moratoria general de deudas judiegas, lo cual animó a cristianos de Segovia y Ávila para asaltar casas de judíos a fin de robar y destruir escrituras e hipotecas. En las Cortes de Soria (1380) se suprimió la facultad de las aljamas de juzgar pleitos penales que pudieran traer como desenlace la muerte, la amputación de un miembro o el destierro; los judíos quedaban autorizados a conocer de pleitos civiles entre ellos mismos y a elegir uno de los jueces cristianos que tenían que intervenir en los pleitos criminales; podían apelar de estas sentencias ante la justicia real. En los demás asuntos, Enrique II volvió a una política

más conforme con la tradición; entregó otra vez el arrendamiento de los impuestos a judíos, nombró a uno de ellos como contador mayor, pero el papel de los judíos ya no fue tan considerable como antes. A juicio de Ladero Quesada, a partir del reinado de Enrique II apenas si se encuentran judíos entre los altos oficiales de la hacienda real; como arrendadores sí, aunque no de una forma abrumadora: no se puede hablar ya de un monopolio judío en el arrendamiento de las rentas reales.

La guerra civil y la victoria del Trastamara significó, pues, un golpe durísimo para el judaísmo castellano. Según la documentación de carácter fiscal, a finales del siglo XIV subsistían cuatro grandes aljamas, las de Toledo, Burgos, Sevilla y Murcia; luego venían una serie de juderías medias como las de Aguilar de Campoo o Alcalá de Henares; y, por fin, una serie más numerosa de aljamas pequeñas dispersas por toda Castilla. Estas comunidades no eran homogéneas. Había individuos muy ricos, desde luego, pero la inmensa mayoría se componía de gente de condición media o humilde, aunque la propaganda Trastamara dijera lo contrario, dando a entender que en conjunto los judíos formaban un grupo social privilegiado desde el punto de vista de la fortuna. Lo más grave era que el odio a los judíos había cambiado de signo; ya no era la simple aversión para una secta que no admitía que Jesús era el Mesías anunciado. Los factores religiosos habían empezado a emplearse como arma ideológica en los conflictos sociales y políticos. Desde entonces, los judíos eran designados como responsables de todas las desgracias que caían sobre el pueblo y se había comprobado cómo el tema judío podía ser un instrumento eficaz en manos de políticos mal intencionados. La catástrofe con la que termina el siglo XIV lo confirma hasta la saciedad.

Las matanzas de 1391

Desde mediados del siglo XIV la peste negra y las crisis han dado la oportunidad para que demagogos de toda clase —tanto los frailes mendicantes como los políticos que rodean a Enrique de Trastamara— desvíen hacia los judíos el profundo malestar del pueblo menudo. La comunidad judía de España sirve de chivo expiatorio por los males que aquejan la sociedad: los judíos son los culpables de la muerte de Cristo; por ello, Dios se ensaña contra los cristianos que toleran la presencia de los deicidas; si se quiere aplacar la ira de Dios, es preciso pedir perdón por los pecados cometidos, mejorar de vida y, sobre todo, obligar a los judíos a confesar que Cristo es el Mesías que dicen esperar. La crisis es la que produce un cambio decisivo en la actitud de los medios eclesiásticos en relación con el tema judío. La polémica religiosa antijudía de los siglos XII y XIII era cosa de teólogos entendidos que, a pesar de lo vidrioso del problema, se mostraban relativamente serenos o, por lo menos, moderados. Lo que sucede en el siglo XIV es totalmente distinto y todavía no se sabe exactamente por qué mecanismos la obra de los teólogos, con su tono todavía tranquilo, acaba justificando la violencia popular contra los judíos. Rudolf Hiestand sugiere una hipótesis interesante: ve una posible explicación en la predicación popular. La sutil diferencia entre la oposición doctrinal al judaísmo y el imperativo de tolerar a los judíos como testigos de la validez del Antiguo Testamento —ésta era la posición oficial, tal como viene expuesta, por ejemplo, en las Partidas de Alfonso X— era difícil de entender para quienes no fueran expertos teólogos; aquella dificultad habría acabado derivando en la predicación de un antijudaísmo militante y violento. Hiestand supone que el antijudaísmo teológico y el popular se reforzaron mutuamente[21]. Lo decisivo, sin embargo, fueron indudablemente las tensiones sociales que llevaron a ver en los judíos, por su mera presencia en medio de los cristianos, los responsables de todas las calamidades.

Hasta 1391, se registran en toda España varias y dramáticas escenas de violencia antijudía en las que el populacho, excitado por la propaganda y los sermones, a veces también animado por demagogos sin escrúpulos, se lanzaba al asalto de juderías, robando, destrozando, violando, asesinando sin que las autoridades pudieran impedirlo. Se trataba desde luego de acontecimientos trágicos, que acarrearon decenas, tal vez centenares, de muertes, pero eran, sin embargo, aislados. Lo que ocurre en 1391 ofrece un carácter muy distinto. Aquel año se produce una ola de violencia contra las comunidades judías de la parte meridional de la Corona de Castilla y que se extiende inmediatamente a toda la Corona de Aragón. Las consecuencias van a ser catastróficas para el judaísmo español en su conjunto.

Todo empezó en Sevilla. Desde 1378 el arcediano de Écija, Fernán Martínez, había iniciado una campaña de sermones provocadores contra la comunidad judía, tomando como modelos a Abner de Burgos y el *Pugio Fidei* de Ramón Martí: Fernán Martínez opinaba que las veintitrés sinagogas de la ciudad habían sido edificadas contra derecho; había que destruirlas o transformarlas en iglesias; además era preciso cortar toda relación con los judíos. Fernán Martínez hablaba en nombre propio. La jerarquía católica lo había desautorizado y, ya en 1382, el arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso, había llamado la atención del rey Juan I sobre los desmanes oratorios del arcediano. Éste no hizo caso de las órdenes del rey; al contrario,

empezó a desplazarse rodeado de un pequeño grupo de hombres resueltos. Tampoco se arredró ante dos nuevas advertencias del rey, en 1388, redactadas, a decir verdad, en una forma imprudente: era conveniente no maltratar a los judíos «aunque son malos y perversos». Añadía Juan I: «Si buen cristiano queredes ser, que lo seades en vuestra casa, mas que no andedes corriendo con nuestros judíos de esta guisa». En 1389, el arzobispo decide poner fin a la desobediencia del arcediano; le prohíbe predicar de ahí en adelante y tocar el tema de los judíos bajo pena de excomunión. Pero el 7 de julio del año siguiente muere el arzobispo y Fernán Martínez, como provisor que era, se convierte en administrador y máxima autoridad de la diócesis de Sevilla, sede vacante. Poco después, en octubre de 1390, muere el rey Juan I; hereda la corona un niño, Enrique III, sometido a una regencia que tarda más de un año en constituirse. El vacío de poder que se produce entonces en la cumbre del Estado lo mismo que en la diócesis sevillana deja las manos libres al arcediano de Écija; ninguna autoridad política o eclesiástica puede impedirle actuar a su antojo. Tarda poco para poner en práctica sus teorías. Manda derribar sinagogas en la ciudad y confiscar libros de oración judíos. Siguen las predicaciones inflamadas. Una primera revuelta sangrienta estalla en enero de 1391; el alguacil mayor, Alvar Pérez de Guzmán, el conde de Niebla y los alcaldes mayores logran sofocarla y castigan a sus fautores, mandándoles a la horca. Pero el consejo de regencia cambia aquellas autoridades por otras. Martínez se siente todopoderoso. El 6 de junio lanza a sus hombres contra la judería. Dos sinagogas son convertidas en iglesias; otras son quemadas; la revuelta causa la muerte de unas cuatrocientas personas de la comunidad judía, cifra tal vez exagerada, pero que da idea del horror que causaron los acontecimientos; el saqueo y el pillaje acompañan las matanzas y los incendios.

La violencia se extiende en los alrededores de Sevilla: en Alcalá de Guadaira, Carmona, Écija, Santa Olalla... Desde la baja Andalucía pasa, a mediados de junio, a Córdoba, luego a Andújar, Úbeda, Baeza... En todas aquellas poblaciones vuelven a producirse revueltas antijudías, no siempre espontáneas, asesinatos, robos, saqueos, incendios. La ola llega pronto a Ciudad Real, a Toledo, a Cuenca. En la meseta norte la situación es menos dramática; los amotinados parecen haberse limitado allí a saquear los barrios y las casas de los judíos sin llegar a matanzas como las que habían ensangrentado la zona meridional; no se señalan incidentes graves en Burgos, por ejemplo, ni en Navarra. La ola de violencia no se detiene en la frontera de Castilla; continúa en la Corona de Aragón. Zaragoza escapa de las matanzas, pero en Valencia los disturbios empiezan a principios de julio; el infante Martín, hermano y heredero del rey, es incapaz de evitar el asalto a la judería; unas doscientas personas quedan asesinadas; se dan casos de violaciones; se saquean y se queman numerosas casas. Lo mismo ocurre en Cataluña. En Gerona, las autoridades toman medidas preventivas y detienen a algunos de los cabecillas; el conde de Ampurias ofrece refugio a los judíos en su castillo y, al fin y al cabo, la tormenta provoca sólo daños relativamente limitados, lo mismo que en Tortosa y Perpiñán. Pero en Lérida, donde el castillo es asaltado, llegan a setenta y ocho las víctimas. En Barcelona, el ataque a la judería se produce a principios de agosto; allí también hubo asesinatos, saqueos, incendios. En Mallorca, por las mismas fechas, el gobernador general había aconsejado a los judíos refugiarse en Palma por considerar que allí se les podría defender más eficazmente; pero la precaución resultó inútil, ya que los amotinados contaban con la complicidad del baile que, por ello, será más tarde sentenciado a muerte y ejecutado; más de trescientas personas perdieron la vida.

No se conocen todavía muy bien las vicisitudes de aquellos acontecimientos que han dejado una huella indeleble en la memoria colectiva. Una cosa queda sin explicar hasta ahora. Tanto las matanzas de 1391 como, un siglo más tarde, el establecimiento de la Inquisición y la primera expulsión de los judíos tuvieron como escenario Andalucía. ¿Por qué fue Andalucía la zona donde las relaciones entre la mayoría cristiana y las minorías confesionales fueron más difíciles y tormentosas? Es difícil pensar en una fatal cadena de coincidencias, ya que, al fin y al cabo, judíos y conversos los había en toda España. Si el problema era general y si el sentimiento antijudío no fue patrimonio exclusivo de ninguna zona concreta del reino, ¿a qué se debe esta singularidad o, si se prefiere, esta especial y exacerbada sensibilidad andaluza ante el problema? Para Manuel González Jiménez, la explicación habría que buscarla «en ese mundo oscuro, ambiguo, y, por lo mismo, bastante inexplorado entre nosotros, de las mentalidades colectivas. [...] Andalucía seguía siendo un mundo de frontera, en el que las antiguas y heredadas influencias culturales se renovaban y acrecentaban a través del contacto asiduo con lo que restaba del Islam peninsular y, a través suya, con el cercano Maghreb y con el Oriente musulmán. Para los andaluces de la Baja Edad Media, las relaciones con las otras religiones se teñían siempre de un cierto aire de cruzada o, por lo menos, de polémica [...]. Pero más que la cruzada, que, todo lo más, era un simple medio o instrumento al servicio de ciertas expectativas, lo más característico de este clima de religiosidad exacerbado era la creencia generalizada en la llegada inminente del final de los tiempos[22]».

Nos resistimos, por otra parte, a emplear la palabra pogromo para calificar los trágicos acontecimientos de 1391. El pogromo aparece en Rusia a finales del siglo XIX; aquella voz sirve para referirse al asalto de juderías, con saqueo y asesinatos, en momentos de crisis política o económica, asalto que se produce

merced a la neutralidad —y a veces con la complicidad discreta— de la autoridad civil y militar. En la España de 1391 los asaltos a juderías y matanzas de judíos se producen a pesar de las autoridades civiles o eclesiásticas; los provocadores y amotinados aprovecharon el vacío de poder para realizar sus fechorías. Tampoco conviene hablar de *solución final*, expresión que remite a otra coyuntura histórica, la del totalitarismo hitleriano, y no es la más adecuada para entender lo que se pretende explicar.

Américo Castro acertó al ver en los acontecimientos de 1391 el punto irreversible de inversión en el destino de la comunidad hebrea de España; aquel año señala para él el inicio de la *edad conflictiva*. Pero Castro se equivoca en su intento de encontrar las causas de tamaña inflexión. No todo se explica por el fanatismo de unos clérigos furibundos. Los sermones de ciertos predicadores enloquecieron a una masa de cristianos y los llevaron al asesinato, porque explotaron demagógicamente una situación de crisis preexistente, complicada por las dificultades políticas. La cosa está clara para los sucesos de Cataluña y de Mallorca. En Barcelona, el *poble menut* de marineros y pescadores pide el auxilio de los campesinos para asaltar el barrio judío; se dice que los gordos quieren destruir a los pequeños y se habla de quemar las casas de los ricos. En Gerona ocurren cosas semejantes; son campesinos pobres los que saquean el barrio judío. En Palma también, todo empieza por una revuelta de los *menuts* contra los *grossos* y termina con una matanza de judíos. La observación puede hacerse extensiva a toda España; por todas partes cunde el malestar y se desata una terrible lucha de clases. Las autoridades —representantes del rey y nobles— procuran oponerse a estas violencias, pero lo único que consiguen es un mayor ensañamiento[23]. En este caso, como en tantos otros que se dan en la historia, la ideología —el antijudaísmo religioso— encubre móviles socioeconómicos. Se cree descubrir en el otro, en el que no comparte la fe de la masa, al responsable de todos los males que aquejan la sociedad. El contraste entre la miseria del pueblo y la relativa prosperidad de unos pocos judíos parece un escándalo; el odio social hacia el rico se desvía en odio religioso hacia el no católico. Una circunstancia contribuyó a desatar la violencia en los territorios castellanos: el vacío de poder desde la muerte de Juan I (octubre de 1390). La minoridad de edad del nuevo monarca, Enrique III, obligó a formar un consejo de regencia que no acababa de ponerse de acuerdo. Todo esto lo resume en unas frases de extraordinaria lucidez el Canciller López de Ayala: «Las gentes de los pueblos, lo uno por tales predicaciones, lo al por voluntad de robar; otrosí no habiendo miedo del rey, por la edad pequeña que había y por la discordia que era entre los señores del reino por la cuestión del testamento [de don Juan I] y del Consejo, ca non preciaban cartas del rey ni mandamientos suyos ciudades ni villas ni caballeros; por ende aconteció este mal». «Todo esto fue codicia de robar —continúa el Canciller— , según pareció, más que devoción».

Nunca había llegado tan lejos la violencia contra los judíos. Éstos, como es natural, quedaron horrorizados. Algunas familias, en Mallorca, por ejemplo, prefirieron salir de los reinos de España; se fueron al norte de África, a Trípoli, Túnez, Argel, Orán, Marrackech... Muchos más hebreos —¿unos cien mil individuos?— renunciaron a su fe y se convirtieron para evitar a sus familiares ya sí mismos nuevas persecuciones, dando así un impulso extraordinario a un movimiento que se había iniciado en años anteriores, pero que había quedado limitado a una elite de intelectuales; en la Corona de Aragón, por ejemplo, Ishac Golluf pidió el bautismo en agosto de 1389 y se llamó desde entonces Juan Sánchez de Calatayud; ya hemos hecho mención antes de la conversión de Salomón ha-Leví, rabí mayor de Burgos, quien, al hacerse cristiano, tomó el nombre de Pablo de Santa María, ya que pretendía pertenecer a la tribu de Leví y tener parentesco con la Virgen María. En el verano de 1391 las conversiones fueron mucho más numerosas y se debieron al terror provocado por las matanzas; fue aquel terror el que los convenció de dar el paso. Las autoridades del Estado y de la Iglesia, aunque hubieran condenado las violencias, vieron en ellas una oportunidad para mermar el número de los judíos; consideraron las conversiones como válidas y procuraron ampliar el movimiento iniciado en 1391 por medios menos drásticos pero no menos eficaces: el apoyo prestado a las campañas de evangelización y las medidas legales que tendían a aislar la comunidad hebrea.

El nombre de san Vicente Ferrer (1350-1419) está unido indisolublemente al proselitismo de aquellos años. Natural de Valencia, éste había estudiado filosofía y teología antes de doctorarse en Lérida. En 1370, ingresó en la orden dominicana y, en 1378, se ordenó sacerdote. Su influencia se debe no sólo a sus dotes de predicador, sino también a los apoyos políticos que supo granjearse. Muy pronto formó parte del séquito del cardenal aragonés Pedro de Luna quien, en 1394, iba a ser elegido papa con el nombre de Benedicto XIII. Esta circunstancia fue la que le permitió intervenir en algunos de los grandes problemas de su tiempo, aunque sus relaciones con el cardenal y futuro papa no siempre fueran cordiales. Pedro de Luna desempeñó un papel destacado en la política peninsular; fue uno de los procuradores por Valencia en el Compromiso de Caspe (1412) que recomendó la elección del infante castellano don Fernando de Antequera como titular de la Corona de Aragón. Aquellas conexiones con el papa Luna y con los medios políticos muestran que no todo era catequesis en el apostolado de Vicente Ferrer; contaba con el auxilio del poder político. Sin

embargo, Vicente Ferrer debe su fama a sus dotes extraordinarias de predicador popular; fue por ello por lo que fue canonizado, en 1455, pocos años después de morir. Él desarrolló una intensa campaña de proselitismo no sólo en España, sino en toda Europa; predicó en Italia, en Francia, en Inglaterra, en Irlanda..., lo cual no deja de plantear un serio problema: «S. Vicente Ferrer predicaba en su lengua materna, el valenciano, pues según propia confesión sólo conocía éste, el latín y un poco de hebreo. No obstante, los fieles pretendían entenderlo y, de hecho, esta especial capacidad de Vicente Ferrer fue aducida como un hecho milagroso en el proceso de canonización»[24]. Es, a todas luces, imposible tomar estas palabras al pie de la letra, tanto más cuanto que los sermones de Ferrer duraban horas y horas; hay que imaginar lo que podían ser aquellas interminables sesiones en las que el pueblo, primero, no debía de oír bien lo que se decía en el púlpito a causa de la distancia, de la muchedumbre congregada en una iglesia o una plaza, del cansancio que produciría un sermón que daba la impresión de nunca acabar: la gente se movía, tosía, molestaba a sus vecinos, etc.; hay que tener en cuenta, además, como se ha dicho, que el predicador se expresaba en un idioma que los oyentes no entendían. El éxito de Vicente Ferrer habría, pues, que atribuirlo no a la calidad de los argumentos aducidos, sino al ambiente que rodeaba su actuación: puesta en escena, decorado, luminaria adecuada, cánticos, tono de voz, actitudes del predicador, etc. Sea como fuera, no cabe duda de que Vicente Ferrer gozó de inmenso prestigio en toda Europa; siempre que predicaba, era capaz de llamar a devoción a los más endurecidos pecadores e incitar a muchos infieles a convertirse.

Vicente Ferrer ya estuvo predicando en Castilla en 1390, unos meses antes de las matanzas. Muy poco se sabe de aquella actuación, pero la coincidencia no deja de ser curiosa. No es que insinuemos que él haya provocado deliberadamente la violencia popular, pero sus intervenciones y las de otros frailes de la época crearon el ambiente propicio para que se desahogase la pasión del populacho. Vemos en efecto que muchas veces los disturbios antijudíos se producen después de que frailes hayan predicado en determinadas ciudades. ¿Es que los frailes incitaban a la violencia? Las observaciones al respeto de Manuel Ambrosio Sánchez parecen acertadas: «La actitud de la Iglesia en la Edad Media respecto a los judíos viene caracterizada por la disociación que se produce entre teoría y práctica. El sermón que se recoge por escrito sigue las pautas de la ortodoxia [*los christians no deuen matar los juheus ab coltell mas ab paraules*]. En vano nos esforzaremos por buscar pasajes en los que el predicador exhorta al empleo de la violencia, aunque los hay numerosos de abierto antisemitismo [...]. Vicente Ferrer no hace otra cosa que manejar uno de los recursos más socorridos y efectivos de la alocución a las masas de todos los tiempos: echar la culpa de la mala situación económica y/o de la degeneración moral a una clase con apoyos inestables»[25]. Las homilías de los frailes eran las que enardecían las masas y contribuían a crear el ambiente favorable para que se produjeran sucesos sangrientos contra los miembros de la comunidad judía. San Vicente se limitaba a exigir que se cumplieran las medidas tomadas anteriormente contra los judíos, por ejemplo la obligación de llevar unos distintivos y evitar todo contacto («conversación») entre cristianos, moros y judíos que mandó el rey Alfonso X (Ordenamiento de Sevilla, 1252). Él se declaraba opuesto a toda violencia; repetía constantemente que estaba contra toda violencia y que las únicas conversiones que le interesaban eran las espontáneas, cuando un infiel convencido de que vivía en el error venía libremente a pedir su integración a la Iglesia. No hay ningún motivo para dudar de aquellas declaraciones, pero ello no quita que san Vicente sabía también apoyarse en el brazo secular, por ejemplo, para obligar a los judíos a oír sus sermones, mal que les pesase. En ello no hacía más que apoyarse en la normativa y en la práctica corriente en la Edad Media: en la Corona de Aragón, ya en 1263, Jaime I obligó a los judíos a reunirse en las sinagogas o en otros lugares a escuchar los sermones dominicos; Jaime II repitió la orden en 1297; el no acudir estaba penado con fuerte multa; una bula de Benedicto XIII —*Et si doctores gentium*, 11 de mayo de 1415— confirmó la obligación para todos los judíos mayores de doce años de asistir tres veces al año a sermones sobre la venida del Mesías y los errores que contenía el Talmud. Ahora bien, san Vicente no dudaba en ocasiones en utilizar métodos mucho más discutibles para llegar a sus fines. En la *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca*, Gil González Dávila refiere que, en Salamanca, en 1411, «tomó estrecha amistad con un judío, negociando con él buscarse medio como un día entrase en la sinagoga, cuando los judíos estuviesen juntos celebrando las fiestas de sus sábados. Él le dijo la forma y manera que había de tener en todo, señalándole un día cierto para ello. Traía el glorioso santo en la mano una cruz; entró en la sinagoga cuando ninguno de los de dentro pensaba en ello; alborotáronse todos; sosególes con amorosas razones, rogándoles le oyesen lo que les quería decir; y enderezando la plática a dar a sus almas luz, comenzó a predicar. Y por la misericordia de Dios, estando predicando, aparecieron sobre las ropas y tocas de todos los que estaban en la sinagoga unas cruces blancas. Y como lucha muchas veces el favor del cielo, con la violencia de la tierra, vista por los judíos una tan gran maravilla, como era toque del cielo, [...] todos pidieron el agua del bautismo y querían ser cristianos, convirtiéndose, tomando muchos el nombre de Vicente [...]. Era la sinagoga donde sucedió este milagro, adonde ahora es el colegio de la Veracruz, del orden de nuestra señora de la Merced, que del milagro tomó el nombre, y lo que era sinagoga es hoy día

refitorio y en él está viva la puerta por donde entró el santo a predicar, que tenía una letra hebrea que decía: *Haec est porta Domini, Justi intrabunt per eam*».

El apostolado de san Vicente Ferrer empezó antes de 1391, pero es sobre todo después de 1407 cuando cobra todo su impacto. Predicó primero en la Corona de Aragón hasta finales de 1410, pero no limitó su actuación a aquellos territorios, sino que intervino también eficazmente en la Corona de Castilla. En enero de 1411, se encuentra en Murcia y consigue que el concejo de la ciudad tome medidas discriminatorias contra los judíos (24 de marzo de 1411). Poco después se dirige a Toledo, donde llega el 30 de abril; luego se traslada a Ayllón, donde a la sazón residía la Corte, también para exigir que se lleve a cabo la discriminación de los judíos; el resultado de aquellas gestiones es el ordenamiento del 28-29 de septiembre. En el invierno de 1411-1412, san Vicente continúa su gira por Castilla la Vieja: Salamanca, Valladolid, Palencia... A consecuencia de sus intervenciones se ordena el encerramiento de los judíos en barrios especiales (2 de enero de 1412). San Vicente vuelve entonces a la Corona de Aragón, cuyas ciudades principales reciben su visita; el rey obliga a los judíos a escuchar sus sermones.

No cabe duda de que la actuación de san Vicente Ferrer fue determinante para el destino de la comunidad judía de España. En lo religioso, sus hagiógrafos le atribuyen miles de conversiones. Alonso Fernández de Madrid escribirá más tarde en la *Silva palentina*: «fue causa que en España se convirtiesen a la fe muchos millares de infieles, y especialmente [...] se bautizaron en Castilla veinte y cinco mil judíos y ocho mil moros, y la mayor parte de los judíos que moraban en esta ciudad de Palencia se convirtieron y bautizaron entonces». Al obispo de Palencia —prosigue el autor— le hizo poca gracia esta conversión ya que los judíos le pagaban impuestos especiales precisamente por ser judíos y dejaron de pagarlos al convertirse; para compensarle de aquella pérdida, el rey Juan II concedió al obispo las tercias de todos sus lugares. Pero la labor de san Vicente fue mucho más allá del ámbito religioso. En lo político, como señala Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, él «inspiró directa o indirectamente una serie de ordenanzas que confirmaban el apartamiento de los judíos de los órganos de poder; y en lo social contribuyó a crear un clima de hostilidad (un estado de opinión) contra el judío, que habría de traducirse en periódicos estallidos de violencia contra él, y a la larga en su expulsión definitiva de la Península». Efectivamente, a principios del siglo XV, en Castilla, varias disposiciones intentan prohibir terminantemente la usura judía (Ordenamiento de 1405), pero las leyes de Ayllón (1412), promulgadas por la reina doña Catalina durante la minoridad de Juan II, tal vez a instancias de Pablo de Santa María y seguramente por influencia de san Vicente Ferrer, constituyen un hito decisivo en la discriminación legal de los hebreos. Aunque las medidas contemplan el *encerramiento de judíos e los moros*, son los primeros las víctimas principales. Se les retira la autonomía judicial de la que disfrutaban las aljamas. Se señala una lista de oficios cuyo ejercicio queda prohibido a los judíos; ya no podrán ser médicos, ni boticarios, ni arrendadores de tributos, ni herradores, ni carpinteros, ni sastres, ni tundidores, ni carniceros, ni peleteros, ni zapateros... Se les prohíbe usar el título de don y se les obliga a gastar barba y pelo largo para que se les pueda distinguir fácilmente de los cristianos; además tendrán que llevar cosida a su ropa —que deberá ser modesta, sin ninguna clase de lujo— una rodela bermeja. Pero la medida más grave, la que introduce un cambio radical, es la obligación que se les hace de vivir en barrios exclusivos y cerrados de los cuales no podrán salir sino bajo ciertas condiciones; desde entonces empiezan a formarse juderías o barrios judíos en distintas ciudades. También se les retira el derecho de cambiar libremente de domicilio. Está claro que el legislador procura hacerles la vida imposible a los judíos para que acaben prefiriendo convertirse. En 1414 se promulgan en la Corona de Aragón leyes semejantes a las que se habían dictado en Ayllón para Castilla, con alguna que otra disposición agravante, como la de no poder disponer de más de una sinagoga por aljama o la de declarar ilícita la posesión del Talmud. Además se obliga a los judíos de la Corona de Aragón a oír tres sermones al año, el segundo domingo del Adviento, el lunes de Pascua y un tercero señalado por la autoridad local. Esta última medida aclara las otras; el Estado y la Iglesia prosiguen el mismo fin: la conversión de los judíos; la catequesis completa las disposiciones legales.

La cosa es evidente en la Corona de Aragón en la que se organizó, en 1413, la famosa Disputa de Tortosa con el fin de convencer a los judíos de que el Mesías ya había llegado, que los rabinos habían falsificado deliberadamente el Talmud para ocultar aquella verdad y que, por lo tanto, debían renunciar a sus falsas creencias y acogerse al cristianismo. No era la primera vez que se celebraban encuentros de este tipo; ya en 1263 los dominicos habían ordenado uno en Barcelona. Denunciaron entonces que los libros hebreos contenían frases injuriosas contra el cristianismo y falsificaciones doctrinales. La Disputa de Tortosa tiene un carácter distinto por situarse en un ambiente de máxima tensión antijudía, después de las matanzas de 1391 y en un momento en el que se estaba reforzando la discriminación legal contra los hebreos. La iniciativa partió del papa Benedicto XIII, tal vez influenciado por un converso, Jerónimo de Santa Fe. Como ocurre casi siempre en estos casos, los neófitos son a veces más solícitos en el afán de proselitismo. A finales de noviembre de 1412 todas las aljamas de Aragón y Cataluña reciben una orden por escrito del papa

Benedicto XIII para que, antes del 15 de enero del siguiente año, cada una de ellas enviara dos o cuatro rabinos a la corte papal de Tortosa, a fin de recibir instrucción en la religión cristiana. Los judíos estaban obligados a estar presentes. Podían y debían elegir portavoz; la defensa estuvo encargada a ocho rabinos, el más famoso de los cuales era Yosef Albó, aunque el portavoz principal era Don Vidal Benvenist de la Caballería. Las sesiones comenzaron el 7 de febrero de 1413. Al frente de la asamblea estuvo el converso Jerónimo de Santa Fe, discípulo del también converso Pablo de Santa María, quien, teniendo conocimiento directo de las fuentes hebreas, fue el encargado de instruir y adoctrinar sobre cuestiones cristianas a los representantes de las citadas aljamas. Durante las sesiones, Jerónimo de Santa Fe argumentó sobre las profecías del Antiguo Testamento, sobre la venida del Mesías y señaló errores del Talmud, amenazando a los que no se convirtieran. Por último, preparó un opúsculo de 24 capítulos sobre dichos temas, a los que, como es lógico, replicaron los judíos. Fueron convocados como portavoces los rabinos de las comunidades de Zaragoza, Daroca y Alcañiz y también asistieron relevantes personalidades hebreas, dirigentes políticos de las aljamas e intelectuales. Según un documento del 1 de diciembre de 1414 la Disputa ya había concluido en esta fecha, pues el papa había dado licencia a los judíos para volver a sus hogares y poner en práctica la reforma en sus aljamas. El mismo nombre de disputa es equívoco. En realidad, no fue libre discusión sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras y aspectos doctrinales de una y otra religión; tampoco fue controversia ni polémica; se trataba sencillamente de adoctrinamiento, de demostrar la verdad cristiana. Los rabinos que participaron en el encuentro andaban sobre ascuas al tratar ciertos temas para no caer en la acusación de injuria contra el cristianismo; debían limitarse a preguntar, pedir aclaraciones y explicaciones en un tono respetuoso ante un público de correligionarios que también estaba condicionado: los judíos estaban obligados a dejar sus ocupaciones y asistir a los actos; se les había convocado para presenciar la derrota intelectual de sus sacerdotes y maestros. Cuando los rabinos, hartos de tanta humillación, trataron de discutir y defender sus posiciones, el papa suspendió las sesiones: él no quería precisamente que la disputa se transformara en controversia; la había organizado para forzar a los rabinos a confesar públicamente sus errores y su pertinacia.

En estas condiciones nada tiene de extraño que se hayan producido numerosísimas conversiones, entre ellas la de los catorce rabinos que habían participado a la Disputa de Tortosa y la de la familia zaragozana de La Caballería[26]. No todas, ni mucho menos, fueron sinceras, dada la presión política, social e ideológica que se ejerció en los años que van de 1391 a 1415. Tampoco faltaron en torno a 1413-1414 alborotos populares contra los hebreos, como el ocurrido en Daroca. El infante Don Alfonso envió órdenes para que no se hiciera violencia contra los judíos; las conversiones por la fuerza, añadía, no eran del agrado de Dios ni del rey. Ésta era la teoría; la realidad fue muy distinta. Atemorizados, desmoralizados por las persecuciones y la apostasía de sus elites, muchos judíos abrazaron entonces el cristianismo, lo mismo en la Corona de Aragón que en la de Castilla[27]. Lo que ocurrió por aquellas fechas fue un primer intento de conversión masiva que hace pensar en la intensa actividad catequética de finales del siglo XV, en Sevilla, en los meses anteriores al establecimiento de la Inquisición, y en toda España después de publicarse el edicto de expulsión de 1492. En las crónicas judías, el año 1391 es recordado como el de las persecuciones y de la opresión, pero el de 1414 como el de la apostasía. Así se formó, entre 1391 y 1415, una categoría nueva en la geografía religiosa de la Península, la de los conversos o cristianos nuevos. Se había procurado acabar con el judaísmo, pero se había creado otro problema que iba a tener largas y dramáticas prolongaciones, el problema converso.

El judaísmo español en el siglo XV

Los trágicos acontecimientos de 1391 y la catequesis militante de los años 1413-1414 habían mermado considerablemente el número de judíos en la Península. Después de las conversiones masivas (¿unas cien mil?) la comunidad hebrea ya no volvió a recuperar el nivel de antaño; salió de la crisis no sólo físicamente disminuida, sino moral e intelectualmente destrozada. La misma geografía del judaísmo peninsular se había transformado por completo. En la Corona de Aragón muchas aljamas principales habían desaparecido, como las de Valencia y Barcelona. Sólo sobrevivieron treinta y cinco: una en Palma de Mallorca; cinco en el reino de Valencia, entre ellas las de Murviedro y de Castellón; ocho en Cataluña, con pequeñas comunidades en Lérida, Gerona y Cervera; veintidós en el reino de Aragón, que fue el menos perturbado por la tormenta, la aljama de Zaragoza debía contar entonces con unas doscientas familias y se distinguía por una relativa prosperidad con actividades industriales (pañería, confección) y comerciales y un importante sector social dedicado a la medicina. Aljamas más reducidas se encontraban en Huesca, Calatayud, Tarazona, Daroca, Teruel, Monzón, Egea, Jaca, Barbastro... En el momento de la expulsión de 1492 la población judía de la

Corona de Aragón no pasaba de las seis mil familias, o sea, menos de cincuenta mil individuos. Esta merma y esta dispersión responden, según Baer, a un doble movimiento: por una parte, un traslado de judíos de la Corona de Aragón a la de Castilla; por otra, una tendencia a abandonar las grandes ciudades para instalarse en núcleos más pequeños, considerados como menos expuestos a los desmanes de los cristianos.

En la Corona de Castilla, el hecho más llamativo fue la decadencia de las grandes juderías urbanas del sur; Andalucía se transforma desde entonces en zona donde abundan los conversos. Menos tocada por las violencias de 1391, la Meseta norte conserva juderías importantes[28], pero aquí también, como en la Corona de Aragón, se observa una gran dispersión. Los cien mil judíos de los territorios castellanos están repartidos en más de doscientas aljamas, con la misma tendencia hacia villas pequeñas, incluso zonas rurales. En Toledo, que en el siglo anterior se podía considerar como la capital del judaísmo castellano, sólo quedaban unas cuarenta familias de hebreos. En cambio, llama la atención el florecimiento de la judería de Talavera de la Reina. Segovia también se vio afectada por la ola de conversiones. En Valladolid, los judíos disminuyen constantemente a lo largo del siglo XV hasta llegar a unos mil individuos en 1480. Había menos judíos en Burgos (¿veinte familias?) que en Torrelaguna o Haro (cincuenta familias). Por fin, se observa el crecimiento de población judía en lugares de señorío (Hita, Buitrago, Cuéllar, Plasencia).

La tensión que había caracterizado los últimos años del siglo XIV y los primeros del XV se vuelve menos fuerte a partir de 1420. El papa Martín V se muestra menos intransigente que Benedicto XIII; tanto Juan II de Castilla como Alfonso V de Aragón suavizan algunas de las disposiciones del Ordenamiento de Ayllón que caen tácitamente en desuso. Los judíos pueden disponer otra vez de sus sinagogas y de los libros que les habían sido confiscados; vuelven a ejercer oficios prohibidos y no se cumple con rigor la obligación de asistir a sermones o llevar la rodela bermeja. La comunidad hebrea siente la necesidad de reconstituir su organización interna y sus actividades religiosas. A ello responde la asamblea de Valladolid, celebrada en 1432. Los procuradores de las aljamas de Castilla, reunidos bajo la presidencia de Abraham Benveniste, elaboran en aquel año unas ordenanzas que fijan las nuevas normas de gobierno interior. El rey da su sanción a lo decidido en 1432, lo cual tiene gran trascendencia: equivale a conceder a la comunidad judía de Castilla una existencia legal y autónoma como parte integrante del reino, aunque esté situada en un plano de inferioridad en relación con los cristianos. Ha fracasado el intento de asimilación llevado a cabo por la fuerza entre 1391 y 1415; la Corona de Castilla vuelve a aceptar oficialmente que una minoría de sus súbditos tenga otra religión que la cristiana y se reconoce a esta minoría el derecho de llevar una existencia legal, con un estatuto legal. Las aljamas recobran su autonomía judicial para juzgar y castigar conforme a sus leyes a los fieles que infrinjan sus normas, sólo que ahora no pueden condenar los malsines a la pena de muerte; se limitan a excluirlos de la comunidad. Asimismo, las aljamas obtienen la facultad de recaudar impuestos especiales para mantener escuelas judaicas y lugares de culto. De esta manera se reconstruye la comunidad judía con el beneplácito de la corona. Queda sentado el principio básico de reunir periódicamente a los procuradores de las aljamas para ordenar los intereses comunes de la población judía, trátese de impuestos, de justicia o de cualquier asunto de tipo religioso o político. Abraham Benveniste es nombrado rabí de la corte y, como tal, tiene autoridad sobre todos los judíos del reino; viene así a ejercer un doble mandato: representa a las aljamas ante el rey y es, al mismo tiempo, delegado del rey frente a sus correligionarios.

Reorganizada sobre estas bases, la comunidad hebrea de Castilla se reconstituye, aunque ya no volverá a conocer el esplendor de épocas anteriores. Los estudios rabínicos y teológicos dan testimonio de su vitalidad intelectual; a lo largo del siglo XV se realizan varios trabajos de exégesis bíblica (ediciones, traducciones, comentarios) que, en ocasiones, llaman la atención de los universitarios cristianos; piénsese, por ejemplo, en la *Biblia de la casa de Alba*, con traducción al castellano y notas del rabí Mose Arragel de Guadalajara, hecha a instancias del maestre de Calatrava, Don Luís de Guzmán, entre 1422 y 1433, con la colaboración de los franciscanos de Toledo. En ocasiones, se tiene la impresión de una vuelta a la convivencia de antaño; cita Baer el caso de Cuéllar, por los años 1470: unos cristianos no dudaban en asistir a las fiestas de Yom Kippur, en ir a la sinagoga para oír los sermones de rabí Simmel, médico y filósofo afamado. Esta reconstitución de las aljamas no puede hacer olvidar el enorme detrimento que ha sufrido el judaísmo peninsular con la apostasía de gran parte de sus adeptos. Muchos judíos se transforman ahora en enemigos de los conversos, considerados como traidores y renegados. Los conversos, por su parte, abrigan sentimientos parecidos contra sus antiguos correligionarios. Esta enemistad es uno de los varios aspectos del problema converso, que es ahora el problema clave para la sociedad castellana.

El problema converso

En el siglo XV, los judíos pasan a un segundo plano; son los conversos o cristianos nuevos los que ahora constituyen un problema político, social y religioso. ¿Cuántos eran los que se habían pasado al cristianismo entre 1391 y 1415, por íntima convicción o, más probablemente, por miedo a las persecuciones, bajo la presión social y, a veces también, bajo la presión familiar?[29] Probablemente menos de doscientas mil personas, o sea menos de 5 por 100 de la población total de España, por consiguiente una minoría, pero una minoría concentrada en núcleos urbanos y que, por lo tanto, llamaba más la atención. No se trata de un grupo social homogéneo. No forman los conversos una clase social; no se sienten forzosamente solidarios unos de otros. No se nota en ellos una clara tendencia a la endogamia que hubiera mantenido su identidad de grupo, a pesar de lo que escribe el cronista Pulgar[30], cuya observación está desmentida por los muchos datos que tenemos sobre mujeres conversas que se casan con cristianos viejos. Los matrimonios mixtos —cristianos viejos que casan con conversas, conversos que hacen lo mismo con cristianas viejas— parecen haber sido de uso corriente, lo cual dará lugar, en el siglo siguiente, a las laboriosas y terribles informaciones de limpieza de sangre, cuando se querrá averiguar si tal o cual individuo tiene entre sus abuelos alguna mancha de este tipo. En esto radica precisamente la originalidad del converso: generalmente, procura asimilarse completamente al resto de la sociedad cristiana, borrar las huellas de unos orígenes considerados como vergonzosos por muchos de sus nuevos correligionarios. El trágico destino de los conversos es el de una categoría que procura asimilarse y que la plebe cristiano-vieja rechaza.

Es que, para dicha plebe, el converso, pese a su bautismo, no deja de ser un judío con la circunstancia agravante de que ahora, como cristiano, tiene la facultad de ocupar en la sociedad cargos, dignidades, oficios que antes le estaban vedados por ser judío. Por lo general, son las elites sociales de las aljamas las que se han convertido, empezando a veces por los mismos rabinos. Los conversos son, pues, gente más bien educada, instruida, con un nivel cultural superior. En estas condiciones es lógico que se encuentren conversos en el clero, regular o seglar, casi siempre en puestos relevantes. Ya se ha hecho mención del antiguo rabino de Burgos, Salomón ha-Leví, quien, después de su bautismo, regresa a su ciudad con el nombre de Pablo de Santa María y como obispo de la misma. Otro tanto se puede decir de los demás sectores sociales. Ante los conversos ya no valen las discriminaciones legales que dificultan o impiden a los judíos el acceso a puestos de autoridad en el manejo de la hacienda pública o en la administración. De hecho, merced a las investigaciones de Francisco Márquez Villanueva[31], se conoce mejor la penetración de conversos en los concejos y regimientos a lo largo del siglo XV. Entonces es, por ejemplo, cuando los Santa María, los Maluenda, los Cartagena pasan a ocupar posiciones dominantes en el regimiento de Burgos[32].

Este éxito social de los conversos es el que provoca el odio de los plebeyos. Constituían los conversos una minoría de unas doscientas cincuenta mil a trescientas mil personas repartidas por toda España pero con características notables. El mapa geográfico y sociológico de la población judeoconversa viene a ser como el negativo del de los judíos y la cosa no tiene por qué extrañar: en aquellas zonas donde las persecuciones habían sido más duras y frecuentes, los judíos tendieron a convertirse en mayor proporción; al revés, allí donde hubo pocos atropellos, se encuentran menos conversos que judíos. En Andalucía, por ejemplo, la concentración de cristianos nuevos era impresionante; casi la mitad de ellos vivían en grandes ciudades (Sevilla, Écija, Jerez), muy pocos en las zonas rurales de realengo. Los demás se habían establecido en los señoríos bajo la protección de magnates (los duques de Medinasidonia, Arcos, Medinaceli, los señores de Moguer, Palos, Gibraleón, Ayamonte...). Casi todos ellos, en Andalucía como en el resto de España, se ocupaban en la artesanía, el comercio, los servicios, la gestión administrativa o financiera, los oficios públicos; muy pocos se dedicaban a la agricultura. Julio Caro Baroja ha puesto de relieve aquella tipología: «El converso es hombre de urbe, de calle, de mercado. Entre los linajes que pertenecen a la casta [...] se repiten los apellidos que aluden a este carácter: los Ciudad, La Calle o de la Calle, los Mercado, los Franco y sus equivalentes italianos y portugueses abundan. El converso es, con mucha frecuencia, un burgués, en el sentido vago que se le da hoy a esta palabra; un burgués y también a menudo un nuevo rico». Los datos que poseemos sobre Segovia, Burgos, Toledo, Barcelona, Valencia, Palma... confirman esta caracterización.

Los conversos, dice Julio Caro Baroja, tenían en muchos casos un comportamiento de nuevos ricos. La observación merece un comentario; ayuda a entender lo que escribe de ellos Bernáldez: «Tenían presunción de soberbia». No es que los conversos pensaran que ahora todo les era permitido, pero tenían la impresión de que estaban de aquí en adelante equiparados a los cristianos viejos, lo cual era cierto desde el punto de vista jurídico. Podían acceder a oficios y beneficios que antes les eran vedados y que seguían siéndolo a los judíos. Como se ha visto, muchos conversos habían entrado en los concejos municipales y en el clero secular o regular; ocupaban a veces puestos que les daban autoridad y jurisdicción sobre cristianos viejos o bien tenían profesiones —en el comercio, en la recaudación de tributos— que, en momentos de crisis (malas cosechas, carestía, hambre), hacían de ellos el blanco de todos los rencores: se les acusaba de almacenar el trigo o la harina para venderla más tarde a los pobres a precios exagerados o de proceder con dureza al exigir los impuestos. Los plebeyos cristianos viejos veían en los conversos, como en otros tiempos en los

judíos, regatones y explotadores que se aprovechaban de la miseria del pueblo descaradamente, sin piedad, sin miramientos. Los detestaban por ello, por explotadores, reacción de carácter social (odio de clase) a la que daban una justificación ideológica: los judíos, disfrazados ahora de cristianos, maltrataban al pueblo cristiano. En épocas de crisis coyuntural, la oposición pobres-ricos se transformaba en conflicto conversos y/o judíos-cristianos viejos. No hay que subestimar la importancia de aquellos aspectos ideológicos. Los plebeyos estaban convencidos de que los conversos eran unos hipócritas que habían pedido el bautismo para mejor explotarlos pero sin dejar de ser judíos.

Además, para los plebeyos y para un importante sector de la Iglesia —concretamente los frailes mendicantes, franciscanos y dominicos—, los conversos eran falsos cristianos; se sospechaba que muchos de ellos seguían practicando en secreto su antigua creencia y manteniendo sus ritos. Toda una corriente historiográfica ha visto en esta acusación, base para el establecimiento de la Inquisición, un pretexto, un disfraz ideológico, para encubrir una lucha de clases: los conversos serían católicos, ni más ni menos; se les hubiera tachado de hipócritas para mejor eliminar un sector social que ocupaba posiciones de dominación y amenazaba a los grupos tradicionales. Hoy en día no se puede negar la realidad del criptojudaísmo peninsular; lo que conviene es matizar y valorar la amplitud y el significado de este fenómeno. Habría que distinguir entre los aspectos propiamente religiosos y los que tienen un carácter sociológico o cultural. Seguir conformándose a ciertas costumbres alimenticias, por ejemplo, no tiene en sí ningún significado religioso y no impide una fe sincera en los dogmas de la Iglesia; ya se sabe cuán difícil es renunciar a ciertos hábitos contraídos desde la infancia: los platos y golosinas que preparaba la madre... Como dirá a fines del siglo XV Andrés Bernáldez, es más fácil cambiar de creencia que de forma de vivir; renunciar a ésta es como morir («a par de muerte»). Además, dada la escasa o nula instrucción religiosa que habían recibido los conversos en el momento de bautizarse, ¿cómo exigir de ellos que fuesen desde el principio unos católicos perfectos? Muchas conversiones no fueron sinceras; de ello no cabe duda. En muchos casos las inspiró el terror ante las persecuciones y, pasada la tormenta, algunos debieron arrepentirse de haber dado este paso. Pero en la sociedad europea bajomedieval les era imposible volverse atrás: con el bautismo se habían hecho cristianos definitivamente. Hay en esto una contradicción grave en la doctrina católica tal como se enseñaba en la época. Por una parte, se sienta un principio: la fe es un acto libre de la voluntad; no se puede forzar a uno a abrazar el cristianismo, principio que santo Tomás defiende constantemente y que volverá a recordarse, en el siglo XVI, a propósito de los indios de América: la conversión, para ser válida, tiene que ser sincera («Credere est voluntatis»); la inmensa mayoría de los teólogos-juristas del siglo XVI mantendrán, contra Sepúlveda, este principio que inspira, como es bien sabido, toda la acción de Las Casas. Pero, por otra parte, se considera que la adhesión al cristianismo es irreversible, aunque no haya sido voluntaria. El bautizado que cambie de religión se convierte *ipso facto* en apóstata y, como tal, reo de un crimen castigado por las penas más duras, incluso la muerte. Es que la religión, en la cristiandad medieval, no es sólo una creencia individual; tiene un aspecto social: el que se aparta de la fe y del dogma tal como lo define la Iglesia no comete solamente un pecado individual; amenaza la cohesión del cuerpo social entero que se funda precisamente en la fe. Por eso se le castiga, no sólo como pecador, sino como *alborotador de la república*, enemigo público[33].

En estas condiciones, el cristiano nuevo convertido entre 1391 y 1415, aunque quiera hacer marcha atrás, no lo puede; de lo contrario, se expondría a un peligro gravísimo; la sociedad lo condenaría a muerte. No tiene más remedio que seguir siendo católico, públicamente por lo menos, y, si siente escrúpulos, practicar el judaísmo secretamente en su casa, llevando así una doble vida: ser cristiano en apariencia y, como tal, cumplir los preceptos de la Iglesia (oír misa, recibir los sacramentos, etc.), judío en realidad, tomando precauciones para no llamar la atención ni ser descubierto cuando observe los ritos de la ley de Moisés (circuncisión, sábado, oraciones y ayunos, etc.). Es la situación descrita en un libelo, *El Alboraique*, compuesto probablemente en el entorno del cardenal Juan de Torquemada —tío del famoso inquisidor general—, libro que tuvo gran divulgación e influencia; circuló primero en copias manuscritas (una se hizo en Sevilla el 15 de diciembre de 1489); en 1545, la imprenta de J. Cromberger dio a conocer la primera edición de la obra: «Comienza el tratado que se dice Alborayque el qual trata de las condiciones y malas propiedades que tienen los conversos judayzantes». Alboraique era el nombre del legendario caballo de Mahoma que le condujo desde La Meca a Jerusalén, un ser híbrido con boca de lobo, cara de caballo, ojos de hombre, oídos de perro, cuerpo de buey, cola de culebra y cuatro patas, de águila, de caballo con una herradura, de león y de hombre. Para el autor esta descripción convenía perfectamente a los conversos, quienes no eran ni cristianos ni judíos y reunían los vicios más abyectos: mentirosos, hipócritas, infieles, holgazanes e incluso sodomitas. El autor —quizás él mismo un cristiano nuevo— añadía que entre los conversos de Castilla apenas se encontraría un hereje, mientras que «en el reino de Toledo, Murcia, Andalucía y Extremadura apenas hallaredes de ellos christianos fieles». Es ésta una idea que debieron de compartir muchos en aquella época; la encontramos otra vez en un tratado del canónigo toledano Alonso

Ortiz: «No es de maravillar que sin razón e discreción el pueblo blasfeme, viendo la multitud tan grande de los malos en el Andalucía». Sin llegar a tales extremos, muchos eran los que dudaban de la sinceridad de varios conversos. Refiere Pulgar casos asombrosos: «Hallóse en algunas casas el marido guardar algunas ceremonias judaicas y la mujer ser buena cristiana y el un hijo e hija ser buen cristiano y otro tener opinión judaica. Y dentro de una casa haber diversidad de creencias y encubrirse unos de otros». A principios del siglo XVI, Leonor, una de las hijas del converso Juan de Lucena, dirá lo mismo de una manera gráfica en carta a su hermana Teresa, fechada en 12 de agosto de 1510: describe la situación de su familia como «un no saber cuándo es de día ni cuándo de noche»[34].

El problema se complicaba por el escepticismo y la incredulidad notoria de algunos conversos que no eran de hecho ni católicos ni judíos, postura que parece bastante difundida entre judíos y conversos. Es lo que Francisco Márquez Villanueva llama «el peso de la actitud saducea [...] que niega la inmortalidad del alma y tiende a ver en la ley una alianza material, destinada a obtener sólo bienes terrenos»[35]. Al pasarse al cristianismo, aquellos judíos conservaron una actitud irónica y un gran menosprecio por las representaciones y ritos religiosos que les parecían buenos solamente para el vulgo ignorante y necio. Esta postura es la que facilitó la conversión de muchos judíos; igual les daba ser cristianos que judíos; el judaísmo sólo les creaba problemas; la conversión, por el contrario, les facilitaba la vida y les permitía desenvolverse a sus anchas en la sociedad sin las trabas que suponía la discriminación legal para determinados oficios. Ahora bien, en una sociedad profundamente impregnada de valores religiosos, donde la religión estaba íntimamente mezclada con todos los aspectos de la vida social y aun cotidiana, el descreimiento venía a representar una especie de escándalo, hería los sentimientos de la masa popular y contribuía a reforzar el resentimiento contra los conversos. Baer y varios autores hebreos ven en aquellas corrientes las consecuencias de las controversias que se habían desarrollado en el seno del judaísmo en torno a teorías filosóficas más o menos emparentadas con el averroismo, teorías que minaban las bases de la fe y de la moral. El alma no sería más que una forma temporal que deja de existir con la muerte de su portador. Estas teorías daban de la Torá una interpretación alegórica, cuando no se reían de ella, por considerar muy superiores las ideas de Aristóteles. Refiere Baer el caso de un tal Alfonso Fernández Semuel que, en su testamento, mandaba poner en su ataúd la cruz a sus pies, el Corán en su pecho y la Torá, «subida y luz», a su cabecera, clara demostración de sincretismo religioso. Cita también Baer el caso del converso Alfonso de la Caballería, vicecanciller de Aragón, que tenía sitios reservados para él y su familia en la sinagoga. Éste es otro a quien se atribuye el dicho: «En este mundo no hay sino nacer y morir; no existe otro Paraíso». Es patente la existencia entre los conversos de tales ideas, existencia que lleva a matizar singularmente la tesis famosa de Lucien Febvre según la cual el ateísmo y el materialismo eran inconcebibles en el Occidente europeo en la época del Renacimiento porque todavía no se habían dado los instrumentos conceptuales («l'outillage mental»)[36]. El caso de España desmiente rotundamente aquella tesis. La propaganda nobiliaria da a entender que los judeoconversos van al asalto del poder, unos judeoconversos que, por otra parte, no ocultan su indiferencia hacia toda religión y se dan a una ostentosa vida de placeres y goce de riquezas ganadas sin ningún escrúpulo. La *Visión delectable* de Alfonso de la Torre denuncia la corte de los reyes como el lugar natural de aquellos para quienes «no había otra cosa sino nacer e morir». Efectivamente, ésta es una frase que se repetirá frecuentemente en los futuros procesos inquisitoriales, así como otras del mismo tenor: «en este mundo no me verás malpasar y en otro no me verás penar». Mucho se ha discutido sobre la relación que tiene la *Celestina* con el problema converso; a mi modo de ver, la obra de Fernando de Rojas se enmarca bien en el ambiente de escepticismo, indiferencia, epicureísmo de ciertos sectores intelectuales conversos; así se comprendería mejor la ausencia total en la obra de toda referencia de carácter religioso, católico o judaico, que ha llamado la atención de algunos críticos[37].

A mediados del siglo XV, las autoridades eclesiásticas se preocuparon másy más ante aquella situación. Entonces surgió la idea de que convenía acabar con el judaísmo al mismo tiempo que castigar a los judaizantes; se pensaba, en efecto, que, mientras siguieran los conversos manteniendo contacto con familiares o amigos judíos, nunca se apartarían completamente de las costumbres y ritos judaicos; impedir toda comunicación con los judíos llevaría a la asimilación total de los conversos y su adhesión sin reservas al catolicismo acabaría con el clima permanente de tensión; todos, en España, serían desde entonces cristianos, sin más adjetivos. Para ello, había que convencer a los conversos que dejaran de judaizar. La solución en la que se pensó fue instaurar un régimen de terror capaz de amedrentar a los culpables y escarmentar a los otros. El problema dio lugar a una amplia controversia. Más adelante examinaremos la reacción que suscitó el estatuto de limpieza de sangre que Pero Sarmiento quiso imponer en Toledo en 1449, reacción fundamentalmente de rechazo hacia toda discriminación. Escritos y tratados posteriores volvieron sobre el tema. En *Lumen ad revelationem gentium* (1465), fray Alonso de Oropesa rompe una lanza en favor de los conversos, injustamente acusados de judaizar y sospechosos por el mero hecho de ser de

ascendencia judía, pero subraya la responsabilidad de los judíos que procuran atraer a su fe a sus antiguos correligionarios. Opina Oropesa que la solución sería la conversión de todos los judíos. De esta manera los conversos no tendrían ante los ojos el ejemplo de parientes o amigos que seguían viviendo en el judaísmo y constituían para ellos una tentación permanente. No quedarían más que cristianos en el reino y así acabarían las rencillas. Nótese que en toda aquella polémica no se hace mención para nada del fenómeno islámico y de los mudéjares, presentes, sin embargo, en varias zonas de la Península; el tema de los musulmanes sólo empezó a tocarse seriamente después de la toma de Granada, en 1492. Es verdad que Oropesa recomendaba una conversión por medios pacíficos, por vía de la persuasión y no por la fuerza, pero es interesante observar cómo se va preparando el terreno para una solución definitiva que sería la eliminación del judaísmo.

El *Fortalitium fidei* (1471) del franciscano fray Alonso de Espina es otro hito importante. El autor, confesor de Enrique IV, era probablemente converso él mismo. Arremete contra toda clase de infieles y herejes: judíos, musulmanes, falsos conversos. Todos son enemigos de la Iglesia. A él se debe uno de los primeros intentos de sociología religiosa en relación con el tema de los conversos. Distingue tres categorías principales: los conversos sinceros, cuyo modelo serían los Santa María o Cartagena de Burgos, completamente asimilados a los cristianos; luego los oportunistas, que, al recibir el bautismo, no pensaban sino en salvar su vida o conservar sus bienes y su posición social; por fin, los que han sido forzados a convertirse y que habría que convencer. Alonso de Espina recomienda también castigar reciamente a los judaizantes y acabar con el judaísmo.

Desde el punto de vista del Derecho canónico, el judaizante era un hereje, es decir, un miembro de la Iglesia que se aparta de algunos de sus dogmas o ritos. Como ya se ha señalado, en la mentalidad de la época el hereje no comete sólo un pecado personal; constituye un peligro para el cuerpo social cuya cohesión se ve amenazada por aquella infracción. El hereje merece ser castigado como tal. Para combatir las herejías del siglo XII, en varias naciones de Europa se habían creado jueces especiales, llamados inquisidores, a cuyo cargo estaba inquirir, es decir, investigar la verdad de los hechos, calificarlos teológicamente y, si constaba el delito de herejía, pronunciar el castigo correspondiente. Estos tribunales dependían de la autoridad eclesiástica, de los obispos, como era lógico. En Castilla no existieron tales tribunales; los había únicamente en la Corona de Aragón; no fueron tan inactivos como se ha dicho, pero su eficacia distaba de ser muy grande. Los tratadistas que escriben sobre el tema converso recomiendan casi todos medidas severas de represión, a veces en términos durísimos: «Yo creo —advierte fray Alonso de Espina— que, si se hiciera en este nuestro tiempo una verdadera inquisición[38], serían innumerables los entregados al fuego de cuantos realmente se hallara que judaizan». Alonso de Cartagena (*Defensorium unitatis christianae*) dice lo mismo: «Si algún cristiano nuevo hay que mal use [...], que el tal sea punido y castigado cruelmente y yo seré el primero que traeré la leña en que lo quemen y daré el fuego». Muchos de aquellos tratadistas que se ensañan de tal forma contra los judaizantes son conversos, lo cual no tiene nada extraño. Al fin y al cabo, ¿de qué se trataba? Se sospechaba de la sinceridad de algunos conversos; se les acusaba de judaizar; por culpa de aquéllos todos los conversos quedaban infamados y expuestos a la reprobación general; a todos —conversos sinceros y judaizantes— se les confundía indistintamente en el apelativo injurioso de marrano. De ahí que, en determinados medios, se llegara a la idea de crear una jurisdicción especial, un tribunal, que hiciese justicia, castigando a los judaizantes y dejando a salvo la honra de los buenos cristianos. Además algunos conversos odiaban a judíos y judaizantes; veían en ellos un obstáculo para su total asimilación en la sociedad. No es nada descabellada la hipótesis de Américo Castro, seguida también por Sánchez Albornoz, según la cual la idea de la Inquisición hubiera nacido en medios conversos. No olvidemos la costumbre muy arraigada en las aljamas de excomulgar y castigar a los malsines por causar desprestigio y perjuicios a la comunidad.

Se sabe de una gestión, a instancias de fray Alonso de Espina y del general de los dominicos, fray Alonso de Oropesa, realizada por Enrique IV, cerca del papa, en 1461-1462, para que le autorice a nombrar cuatro inquisidores, dos para Castilla la Vieja y dos para Castilla la Nueva y Andalucía; se trataba de obtener de Roma una delegación de poderes en materia de lucha contra la herejía en vistas a confiar al Estado la represión de este tipo de delito. El papa se limitó a designar a su legado como inquisidor en Castilla con facultad para subdelegar sus poderes, lo cual equivalía a introducir tardíamente en Castilla la llamada Inquisición medieval, que estaba en manos de la autoridad eclesiástica. No era exactamente lo que había pedido el rey. Enrique IV no insistió. La facción nobiliaria opuesta al rey tomó el proyecto a su cuenta. Una de las reivindicaciones presentadas en Cigales, en el otoño de 1464, era «que se hiciese inquisición de heréticos y sospechosos de la fe». Se encuentra la misma petición en la sentencia compromisoria para reformar el gobierno del reino (1465), en cuya redacción intervino fray Alonso de Oropesa, pero existe una duda sobre los objetivos reales: ¿se trataba de crear un tribunal de nuevo cuño y de nombramiento real o simplemente de implantar la Inquisición episcopal tal como funcionaba en otras naciones? De todas formas,

las cosas no fueron más adelante. En este aspecto como en muchos otros, se advierte que los Reyes Católicos innovarán poco o nada; se contentarán con hacer suya la idea, pero con el firme propósito de llevarla adelante y ponerla en ejecución, barriendo todos los obstáculos.

Estos aspectos religiosos son los que dan al problema converso su verdadera dimensión en la España del siglo XV. Acabaron por crear en torno a judíos y conversos un clima de hostilidad latente que cualquier crisis política o social podía llevar a extremos violentos. Vemos repetirse entonces una especie de ley de carácter general que ya hemos señalado antes: la correlación entre situaciones de crisis y persecuciones religiosas. Lo que ocurrió en el siglo XV confirma esta correlación. A partir de 1420 se nota una vuelta a la normalidad que dura hasta mediados de siglo. A los judíos se les concede otra vez un estatuto que les garantiza una existencia autónoma dentro del reino a cambio de una presión fiscal superior a la que están sometidos los cristianos y de determinadas discriminaciones que no siempre se cumplen rigurosamente. En Castilla, la situación política es la que favorece otra vez el odio a los judíos y sobre todo a los conversos. El enfrentamiento entre nobleza y monarquía cobra a mediados del siglo XV mayor intensidad hasta desembocar en guerra civil. Primero trata Álvaro de Luna de restablecer la autoridad de la corona sobre los bandos nobiliarios. Como siempre, los judíos están convencidos de que sólo un poder estatal fuerte puede garantizarles la seguridad y se ponen al lado de Álvaro de Luna. Por lo contrario, los nobles, inquietos ante una política que tiende a reforzar el poder real, se muestran decididamente antijudíos y anticonversos; para ellos, es una manera de debilitar la monarquía y, al mismo tiempo, de atraerse partidarios en el pueblo tomando posiciones demagógicas.

Es un problema de tipo fiscal el que desata la ola de disturbios anticonversos y de estatutos de limpieza de sangre. A principios de 1449 Álvaro de Luna decide imponer en la ciudad de Toledo una contribución extraordinaria, un empréstito forzoso de un millón de maravedís, cuya recaudación está a cargo de un converso, Alonso de Cota. La noticia, mal acogida, provoca un descontento general que culmina con una revuelta popular, el 26 de enero de 1449; la casa de Cota es quemada. Los adversarios de Álvaro de Luna —entre ellos anda, tal vez, el infante Don Enrique, futuro rey Enrique IV— aprovechan la oportunidad para atacar la política del valido y echarlo abajo. Encuentran en el alcaide del alcázar, Pero Sarmiento, un hombre dispuesto a secundar sus planes. Sarmiento se pone a la cabeza de los amotinados y se transforma rápidamente en el jefe de la ciudad. Hasta aquí se trata de un caso clásico de oposición política y de rebelión contra el Estado a partir de una conmoción de carácter fiscal. La corona no puede naturalmente consentir tamaño desacato y atentado contra su autoridad; Álvaro de Luna envía tropas a Toledo para sofocar la rebelión. Entonces es cuando el conflicto cambia de aspecto. Para escudarse ante la opinión y justificar su conducta, Pero Sarmiento echa mano del problema converso: la culpa de todo la tendrían los conversos que, desde principios del siglo, ocupan posiciones de gran influencia en la administración local; ellos serían los que explotan la miseria del pueblo y se enriquecen a costa de sus sudores. Como ocurrió en otros tiempos, profetas callejeros, como Marcos García de Mora —el llamado bachiller Marquillos— que se pretendía inspirado por el Espíritu Santo, contribuyen a animar la resistencia, aportando motivaciones religiosas a la rebelión: siempre han sido los judíos enemigos del pueblo y de España; se saca a relucir la traición de los judíos que entregaron la Península a los moros en el siglo VIII; los conversos, a pesar de su bautismo, son de la misma ralea. Estas declaraciones e insinuaciones, de carácter netamente demagógico, excitan aún más al pueblo y justifican los desmanes y saqueos cometidos principalmente contra los conversos. Sarmiento no se queda atrás en el saqueo que le proporciona una enorme fortuna[39]. Verdadero dueño de la ciudad durante varios meses, Sarmiento promulga, el 5 de junio de 1449, la famosa Sentencia conocida como el primer estatuto de limpieza de sangre de la historia de España[40]. Los conversos quedan excluidos de todos los cargos públicos (regimientos, oficios, escribanías, etc.). La revuelta de 1449 en Toledo presenta, pues, tres aspectos: empieza por una insurrección popular, de carácter fiscal y, por lo tanto, social; continúa como rebelión política contra el gobierno de Álvaro de Luna; sólo después, en un intento de justificación ideológica, se utiliza la propaganda anticonversa y se elabora la Sentencia discriminatoria.

Toledo sólo vuelve a la normalidad a principios del año 1450. La Sentencia de Sarmiento es anulada. La rebelión se limitó estrictamente a aquella ciudad y a Ciudad Real y no se propagó al resto del reino; nada ocurrió, por lo visto, en otras zonas en las que los conversos eran numerosos como Burgos, Segovia o Andalucía. Así y todo, los acontecimientos de Toledo van a tener larga resonancia. Era la primera vez que el tema converso —no ya el judío— se empleaba como instrumento de acción política y se transformaba en cuestión de orden público. Además, la Sentencia-Estatuto iba a plantear unas polémicas enconadas sobre la situación de los conversos en la sociedad cristiana española. La reacción oficial de la Iglesia fue inmediata y contundente. La bula *Humani generis* del papa Nicolás V (24 de septiembre de 1449) condena el estatuto de Sarmiento y anula todas sus disposiciones como contrarias a la unidad del pueblo cristiano: todos los cristianos, cualquiera que sea la fecha en la que han recibido el bautismo, son hermanos en Cristo y tienen

un derecho igual para la obtención de oficios o beneficios eclesiásticos o civiles[41]. En el mismo sentido interviene el cardenal fray Juan de Torquemada, ex prior del convento dominicano de San Marcos de Toledo. El escrito que compone en Roma (1450), *Tractatus contra Madianistas et Ismaelitas*, viene a ser una refutación en regla del estatuto de Sarmiento: no es admisible cualquier discriminación entre cristianos, viejos o nuevos, en los cargos públicos. También opina lo mismo el obispo de Cuenca, Lope de Barrientos (*Contra algunos cizañadores*...), quien considera como una verdadera herejía el que se pueda recibir a alguien a la fe y al bautismo para negarle luego el acceso a oficios públicos. La condenación del estatuto de Sarmiento fue, pues, inmediata y tajante pero la cuestión, como se verá, no había sido zanjada definitivamente.

Las discordias políticas desencadenadas en la segunda parte del reinado de Enrique IV, sobre todo a partir de 1462, cuando la crisis política y el enfrentamiento entre nobleza y monarquía desembocan en guerra civil, reactivan la hostilidad contra judíos y conversos. Para los adversarios de Enrique IV, la cuestión judía y conversa no es más que un tema de propaganda demagógica para restar fuerzas al poder real y crearse partidarios en las masas plebeyas explotadas. Así se oye, en 1461, a un franciscano, fray Hernando de la Plaza, predicar en Madrid contra los conversos judaizantes; él tiene la prueba de que se hacen circuncidar: ¡tiene más de cien prepucios en su casa! Acosado por el rey, el fraile tuvo que confesar el engaño. Este incidente grotesco da el tono del nivel que estaba alcanzando la propaganda populista.

Todo era bueno para excitar la ira del pueblo y alzarse con ciudades importantes, aprovechando la situación general de crisis y la carencia de una autoridad respetada. La farsa de Ávila (1464), con la destitución de Enrique IV y la proclamación del Infante Don Alfonso, llevó a su colmo la parálisis del Estado. Cada uno de los bandos enfrentados procuraba debilitar al otro de cualquier forma. Los judíos, tradicionalmente fieles al poder legal, no podían sino sufrir las consecuencias de las discordias y los conversos siguieron la misma suerte. Los incidentes más graves ocurrieron en Andalucía. Carmona quedó saqueada en 1464 cuando el alcaide Beltrán de Pareja trató de vencer la resistencia de varios caballeros; acudió al tema converso y varios cristianos nuevos encontraron la muerte a manos de los amotinados. En julio de 1465, los partidarios del infante, encabezados por Pedro de Stúñiga, recorrieron las calles de Sevilla gritando: «¡Stúñiga, Stúñiga, a pesar de putos judíos!». El bando adverso, dirigido por el conde de Niebla, armó gente que logró reducir a los alborotadores y evitar que se saquearan las casas de los conversos. «De aquí adelante —escribe el jurado Garcí Sánchez— quedaron los conversos con su honra, que no les osan decir sola una palabra que no les venga bien». En una postura simplista, la lucha por el poder se reducía a un conflicto pro o anticonverso, camuflando bajo aquel disfraz religioso ambiciones de mayor trascendencia. Durante tres días de julio de 1467, pelearon en Toledo partidarios del infante Don Alonso y fieles de Enrique IV; varios conversos vieron sus casas quemadas y algunos de ellos fueron ahorcados. Parece ser que el motivo fue una exacción fiscal del cabildo catedralicio. En esta ocasión, los conversos encontraron un defensor en el conde de Cifuentes, Don Alonso de León, quien no pudo, sin embargo, impedir robos y asesinatos. Los rebeldes trataron de restablecer el estatuto de 1449, pero ampliando la discriminación a los beneficios eclesiásticos. Tanto a nivel local como nacional, el tema converso se transformaba en motivo de discordia, sin que nada lo justificara desde el punto de vista político o social; era una manera cómoda y demagógica de reclutar partidarios y hacerse con el poder. Los años finales del reinado de Enrique IV, marcados por un neto desprestigio de la corona y una intensa lucha de clases, ofrecieron así muchas oportunidades de señalar a judíos y conversos como enemigos del bien público. Otra vez se ensangrentaron las calles de varias ciudades andaluzas. A las discordias políticas se añadieron, en 1473, serias dificultades económicas en el valle del Guadalquivir, con malas cosechas, alza de precios, carestía de alimentos, pestes... Todo ello preparaba un terreno abonado para la propaganda antijudía. Salió otra vez a relucir el tema del hebreo explotador, a la vez causa y beneficiario de la miseria del pueblo. Los hechos más cruentos sucedieron en Córdoba. Daba la casualidad de que el señor de Aguilar, Alfonso Fernández de Córdoba, el de mayor influencia en la ciudad, pasaba por amigo y protector de los conversos. Sus contrarios utilizaron la circunstancia para promover un alboroto, el 17 de marzo de 1473, que se desvió en seguida contra los conversos. Escribe el cronista Diego de Valera: «Como los cristianos nuevos de aquella ciudad estuviesen muy ricos y les viesen de continuo comprar oficios, de los cuales usaban soberbiosamente, de tal manera que los cristianos viejos no lo podían comportar...». Como se ve, las motivaciones de odio y rechazo social son las que salen a primer plano; se trata en realidad de una verdadera lucha de clases, pobres contra ricos, que ciertos magnates utilizan como pretexto y ocasión para reforzar su propia influencia y dominación. Todos los tumultos de los años 1449-1474 coinciden con serias crisis de subsistencias; el elemento social es, pues, el principal; el carácter antijudío o anticonverso es secundario y aparece siempre como justificación ideológica de los movimientos. A raíz de estas revueltas que traían al recuerdo los acontecimientos de 1391, algunos conversos andaluces emigraron a Flandes o a Italia. Otros buscaron refugio en los señoríos: en Gibraltar, feudo del duque de Medinasidonia; en Baena,

propiedad del conde de Cabra... Habrá que tener en cuenta esta protección de ciertos magnates a la hora de valorar el papel exacto de la aristocracia en el establecimiento de la Inquisición y la expulsión de los judíos.

En este contexto no es de extrañar que se propagaran rumores, prejuicios, acusaciones gratuitas e irracionales, a veces difundidas y alimentadas por escritos y predicaciones irresponsables, todo ello producto de una fobia popular contra los hebreos considerados en su conjunto como un grupo hostil, dañoso, repugnante, a cuyos miembros se aplicaba el término despectivo e injurioso de marranos[42]. El refranero es buen exponente de los estereotipos antijudíos más corrientes que van desde la caracterización física (nariz larga, ojos almendrados, dientes salientes), tal como aparece representada en la iconografía contemporánea, hasta rasgos morales y psicológicos, a veces contradictorios: los judíos son asustadizos y cobardes, pero también soberbios; son engañosos y poco de fiar, rencorosos y vengativos, inteligentes y listos, sobre todo en cuestión de negocios; desde luego el tema de la usura no puede faltar en esta lista, lo mismo que, en otro plano, la perfidia típica del pueblo deicida. El judío es inclinado a toda clase de vicios, entre ellos la sodomía. Al mismo tiempo, algunas obras satíricas andan por el reino fomentando la oposición al rey Enrique IV y el odio a los conversos, presentados como los verdaderos dueños del reino. La más característica son las llamadas *Coplas del provincial*, compuestas entre 1465 y 1474, violentísimo alegato en versos octosilábicos contra Enrique IV en el que se arremete contra conversos notorios tales como Diego Arias Dávila, contador mayor del rey, en términos crudos:

A ti, fray Diego Arias,
puto, que eres y fuiste judío,
contigo no me disputo,
que tienes gran señorío;
águila, castillo y cruz,
dime de dónde te viene,
pues que tu pija capuz
nunca le tuvo ni tiene.

Tampoco faltan en aquella fobia antijudía las clásicas acusaciones de profanaciones (hostias profanadas y escaldadas en agua hirviente), crímenes rituales[43] cuyo ejemplo más representativo será, en vísperas de la expulsión, el caso del Santo Niño de La Guardia que examinaremos más adelante.

Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XV, la contienda dinástica se acercaba a su desenlace. Muchos en el reino —incluso en las filas de la nobleza— estaban hondamente preocupados por el caos y la anarquía con su séquito de desmanes. Éstos habían puesto sus esperanzas en la princesa Isabel, hermana de Enrique IV, en la que veían una oportunidad de restablecer el prestigio y la autoridad de la corona y por consiguiente de restaurar el orden público en Castilla. A éstos se oponían los que, como Juan Pacheco, defendían los derechos de Doña Juana, la Beltraneja, que —pensaban ellos— les permitiría seguir ocupando posiciones de dominación y enriquecerse a costa del patrimonio real. Una baza decisiva para el futuro inmediato la constituía Segovia y su alcázar donde estaba depositado el tesoro real. Don Juan Pacheco intentó hacerse dueño de Segovia en 1472-1473 y, para ello, se sirvió de los argumentos clásicos de su bando: quiso encubrir sus planes bajo el disfraz de una purga de conversos. Se le opuso resueltamente el alcaide, Andrés de Cabrera, un converso que, ya desde algún tiempo, estaba convencido de que sola la princesa Isabel era capaz de poner fin a la guerra civil e inaugurar una era de prosperidad bajo un poder real fuerte y respetado. Otro segoviano de pro, judío este, Abraham Seneor, arrendador mayor de rentas, estaba en las mismas disposiciones. Cabrera ofreció asilo a la princesa Isabel en el alcázar de Segovia. Del alcázar saldría, en diciembre de 1474, la joven princesa, dos días después de muerto su hermano Enrique IV, para proclamarse reina y propietaria de Castilla.

La Inquisición y la expulsión de los judíos

Con la subida al trono de Castilla de la reina Isabel, a finales del año 1474, completada en 1479 por el advenimiento de su marido Fernando a la Corona de Aragón, España entra en una fase ascendente de su historia. Es conveniente huir de todo personalismo excesivo: los nuevos soberanos no realizan ningún milagro; se encuentran a la cabeza de un país, sobre todo Castilla, lleno de posibilidades, de dinamismo, de vitalidad: crecimiento demográfico, expansión económica, principalmente en el sector de la ganadería que proporciona rentas saneadas y permite un desarrollo importante del comercio exterior. Esta situación no la crean los reyes; ya existía antes, pero estaba ocultada por las luchas políticas, las banderías de unos nobles

ambiciosos, ávidos de poder y de riqueza. La nación necesitaba paz y orden para que pudiese prosperar. Los reyes dieron a España la posibilidad de aprovechar aquellas oportunidades. Restablecieron el prestigio de la corona, situándola por encima de las facciones, y la autoridad del Estado, que ya no consintió que ningún grupo —nobleza, municipios, Cortes, Iglesia— se entrometiera en lo que no le correspondía. Sentaron las bases de unas instituciones, de una administración y de una forma de gobierno que, en muchos aspectos, tiene un carácter netamente moderno y que los monarcas de la Casa de Austria conservarán en lo esencial. Ahora bien, la reorganización del reino que Isabel y Fernando pusieron en marcha debía incluir todos los sectores. Los reyes no podían ni querían pasar por alto los problemas planteados por la presencia en España de judíos y conversos.

¿Qué representaban los judíos en la España de los Reyes Católicos? Las conversiones del siglo XV habían mermado considerablemente su importancia numérica; en vísperas de la expulsión no pasarían de doscientas mil personas, ciento cincuenta mil en los territorios castellanos y cincuenta mil en la Corona de Aragón, o sea menos del 2 por 100 de la población total de la doble monarquía. Éstas son las cifras que da Baer, tal vez superiores a la realidad para Castilla, seguramente excesivas para la Corona de Aragón donde las estimaciones más recientes arrojan sólo un total de veinte mil judíos. Cómputos realizados a partir del *servicio y medio servicio* del año 1480, impuesto que afectaba únicamente a los judíos, revelan una gran dispersión a través del territorio castellano: son más de cuatrocientas las localidades con población judía, agrupadas en unas doscientas aljamas[44]. La repartición de las cantidades recobradas permite trazar el mapa geográfico del judaísmo castellano a finales del siglo XV. Las grandes aljamas del siglo XIV —Sevilla, Toledo, Burgos— o habían desaparecido o habían perdido su esplendor de antaño; era ahora en poblaciones pequeñas y no en grandes ciudades donde vivían los judíos. Las juderías más importantes eran las de Segovia, Toledo[45], Trujillo, Guadalajara, Ocaña, Almazán, Soria, Ávila[46], Valladolid y Murcia, con más de trescientas familias cada una. La mayor densidad se encontraba en la Meseta norte, especialmente en el obispado de Palencia, con un 14 por 100 del total de la población judía de Castilla. Inmediatamente después venía el arzobispado de Toledo con 13, 46 por 100, pero Extremadura y Andalucía reunidas sólo contaban con menos de 12 por 100 a pesar de la extensión de la zona, lo mismo que los obispados de León y Astorga. Comarcas enteras carecían de judíos, Asturias, por ejemplo. Galicia sólo tenía dos aljamas, Orense y La Coruña; el País Vasco también dos, Valmaseda y, sobre todo, Vitoria, la más importante judería de la Meseta norte, que había superado a la de Burgos.

Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, ha dejado un cuadro muy conocido de los judíos castellanos en vísperas de la expulsión: «Estos judíos de Castilla vivían en las mejores ciudades, villas y lugares y en tierras más gruesas y mejores; todos eran mercaderes, vendedores, arrendadores de alcabalas y rentas, tundidores, sastres, zapateros, curtidores, zurradores, tejedores, especieros, buhoneros, sederos, plateros y de otros semejantes oficios [...]. Ninguno rompía la tierra ni era labrador, ni carpintero ni albañil, sino todos buscaban oficios holgados y modos de ganar con poco trabajo».

Bernáldez está confundiendo aquí judíos y conversos, lo cual no deja de ser interesante: para él, como para muchos de sus coetáneos, no había diferencia entre unos y otros. Pero el historiador no debe incurrir en el mismo defecto. Con los datos que tenemos ahora es preciso rectificar y corregir este cuadro, a todas luces inexacto, más conforme con los prejuicios del autor que con la realidad histórica. No todos los judíos vivían en ciudades, grandes o pequeñas; muchos de ellos habitaban en núcleos rurales y se dedicaban a actividades relacionadas con la agricultura. Es probable que las matanzas de 1391 y los atropellos posteriores hayan reforzado la tendencia a vivir en el campo o en pequeñas localidades, menos expuestas que las zonas urbanas a los movimientos y alborotos. No escasean los datos sobre judíos propietarios de ganados y cultivadores de viñas. En ciudades como Buitrago o Hita había muchos judíos dueños de campos, prados y viñas. En Toledo, la mayoría de los hebreos eran agricultores. En Segovia, desde 1469, se poseen datos sobre adquisiciones de tierras y viñas por Abraham Seneor en los lugares de Pinilla, Ambroz y Pinillos. Esta preferencia a adquirir rebaños, viñas, en ocasiones oro y plata, o sea una riqueza fácil de transportar o esconder en momentos de tensión social o política no es ninguna característica específica de los judíos, sino de la sociedad medieval castellana en su conjunto, como lo señaló hace tiempo Pere Corominas[47].

Tampoco se observa en la documentación conservada una abrumadora superioridad numérica de los judíos en la artesanía. Hubo naturalmente un amplio sector judío dedicado a actividades artesanales, modestas en la mayoría de los casos o de lujo como en Aragón, pero en conjunto los artesanos cristianos viejos fueron mucho más numerosos que los judíos. Éste es uno de tantos tópicos como han venido repitiéndose y se siguen todavía recordando pero que la investigación en archivos está desmintiendo cada día. Hay especialidades judías, la medicina entre otras, pero no tantas como se ha dicho. El sector del comercio, por ejemplo, no puede decirse que haya sido monopolizado por los judíos. En el gran comercio internacional, el papel de los judíos se ha vuelto marginal y casi insignificante; son conversos los que

muchas veces se han quedado con aquellos negocios. La inmensa mayoría de los judíos adscritos a este sector eran tenderos y pequeños comerciantes.

En cuanto al tema vidrioso del papel de los judíos en el manejo del dinero, es indudable que hubo entre ellos gente que hacía profesión de prestamista, poniendo a disposición del que lo necesitaba dinero a cambio de intereses muy altos. Ahora bien, la usura judía era una diversión cómoda para encubrir realidades que nadie quería poner a descubierto. Lo curioso del caso es que, a veces, vemos a miembros destacados del clero acudir en defensa de los judíos para ayudarles a recobrar sus deudas; es que era relativamente frecuente que judíos sirviesen de testaferros a instituciones eclesiásticas en esta clase de negocios. Para terminar con los pleitos sobre usura anteriores a 1476, los judíos propusieron en 1484 un donativo especial de cerca de dos millones de maravedís a cambio de una amnistía general. El trato fue aceptado por los reyes, que ya en las Cortes de Madrigal (1476) habían fijado en un 30 por 100 la tasa máxima de interés tolerado, cifra impresionante desde luego, pero que, por lo visto, debió parecer razonable a los procuradores. El tema de la usura siguió constituyendo uno de los argumentos más frecuentemente utilizados contra los judíos a pesar de que había disminuido el número de prestamistas hebreos y, por el contrario, aumentado mucho el de prestamistas cristianos.

Desde los tiempos de Enrique II, los judíos eran raramente tesoreros reales, recaudadores de impuestos o contadores. Más numerosos eran los arrendadores de rentas reales, eclesiásticas o señoriales, pero en este sector se habían producido cambios sustanciales en la primera mitad del siglo XV. Entre 1439 y 1469, sólo se encuentran setenta y dos arrendadores judíos sobre un total de unos quinientos repertoriados, es decir, 15 por 100 del conjunto. Estos arrendadores judíos tenían a su cargo nada más que la cuarta parte de las recaudaciones, entre ellas los diezmos de la mar de Castilla, el servicio y montazgo y las salinas de Atienza. Todas las demás contribuciones estaban en manos de conversos o de cristianos viejos, aunque a veces intervinieran los judíos como subarrendadores, como ocurría para las rentas de la catedral de León. La situación poco cambió durante el reinado de los Reyes Católicos y, hacia 1480, solamente unos centenares de judíos seguían desempeñando aquellos menesteres.

En la corte las cosas eran distintas, por lo menos en Castilla, ya que en la Corona de Aragón había decaído mucho la influencia de los judíos: no se les encuentra desempeñando funciones administrativas o financieras de primer plano ni en tiempos de Alfonso V ni bajo Juan II (1458-1479). No parece que se produjera ninguna innovación sustancial con Fernando el Católico: el judaísmo aragonés ya no era lo que fue. No así en la corte de Castilla. La figura clave es aquí Abraham Seneor que, desde el puesto de alguacil mayor de la aljama de Segovia que ocupaba hacia 1470, conoce una elevación rápida a partir de 1475. Al año siguiente ya está situado en el puesto de recaudador mayor de impuestos; en 1488 aparece como tesorero mayor de la Santa Hermandad, oficio de suma importancia, dado el papel asignado por los reyes a aquel organismo en la financiación de la guerra de Granada; cantidades enormes vienen recaudadas por la Hermandad que, además, dispone de tropas propias en el terreno. Desde los inicios del reinado, Abraham Seneor consta como uno de los más eficaces colaboradores de los monarcas, que le confían las más altas responsabilidades financieras. Otro judío señalado fue Yucé Abravanel que, en 1488, cuando ya era recaudador general del partido de Plasencia, obtiene el cargo de recaudador mayor del servicio y montazgo de los rebaños, una de las rentas más saneadas y de mayor rendimiento de la Corona de Castilla.

Todo ello está documentalmente comprobado, pero no debe llevarnos a las conclusiones desorbitadas a las que nos ha acostumbrado una historiografía demasiado dispuesta a contentarse con aproximaciones, tópicos e ideas preconcebidas. Sombart, a principios del siglo pasado, más recientemente Américo Castro y Sánchez Albornoz, por una vez de acuerdo, han presentado a los judíos como los motores de la economía, del capitalismo y del progreso; su expulsión hubiera traído a largo plazo la decadencia de España, incapaz de sustituirlos por banqueros y empresarios cristianos. Nada de esto aparece en la documentación que manejan los investigadores, en archivos nacionales o regionales. Se ha exagerado mucho el papel de los judíos en la recaudación de los impuestos, en la organización de la hacienda real, de un modo general en la vida económica. A finales del siglo XV, este papel era muy secundario en España. La verdad era que el Estado podía prescindir de los judíos, tanto en el aparato burocrático como en la gestión de la hacienda. En muchos casos eran conversos los que habían tomado el relevo y tampoco escaseaban los cristianos viejos. El odio a los judíos llegó a su colmo precisamente en el momento en que el número de los que se dedicaban a estos negocios había disminuido en proporción muy notable.

Tenemos, pues, que rechazar el tópico, difundido por propagandistas interesados de la época y recogido después y ampliado por ensayistas e historiadores poco al tanto de las fuentes archivísticas, de una comunidad hebrea inmensamente rica, influyente, dueña de los resortes esenciales de la nación: la hacienda real, los impuestos, el gran negocio, y explotadora del pueblo cristiano viejo. En realidad, los judíos españoles en el momento de su expulsión, no formaban un grupo social homogéneo. Había entre ellos clases como en la sociedad cristiana, una pequeña minoría de hombres muy ricos y muy bien situados, junto a una

masa de gente menuda: agricultores, artesanos, tenderos. Entre unos y otros, como en el resto de la sociedad, existían rencillas, desavenencias, incluso odios y explotación de los débiles por los potentes. Todos ellos tenían un rasgo común: comulgaban en las mismas creencias; practicaban la misma fe. Esta fe era lo que hacía de los judíos de España una comunidad separada, dotada de cierto grado de autonomía dentro de la monarquía. Éste es el punto clave para comprender la situación de los judíos de España y permite entender mejor los motivos de su expulsión, como se verá. Se les toleraba en el seno de la nación cristiana; se les autorizaba a practicar una religión distinta de la oficial, pero no a título individual, como asunto meramente privado, sino colectivamente. Los judíos eran súbditos y vasallos de la corona, como lo repitió una y otra vez la reina Isabel. Como tales, cuando disfrutaban de rentas anuales de más de 30.000 maravedís, tenían la obligación, igual que los cristianos de la misma condición, de mantener caballo y armas para la guerra, aunque servían en tropas aparte de las cristianas. Pero eran súbditos de la corona, no como individuos particulares, sino como miembros de una comunidad que tenía una existencia legal, aceptada y reconocida por el Estado. Dentro de aquella comunidad, los judíos se organizaban más o menos libremente. Cada aljama funcionaba a modo de un concejo municipal autónomo. Tenía su sector dirigente, el consejo de ancianos, semejante a un regimiento, designado por sorteo, que se ocupaba del gobierno interior, dictaba normas y velaba por su cumplimiento, recaudaba los impuestos necesarios para el desenvolvimiento de la vida colectiva, principalmente el mantenimiento del culto, de las sinagogas[48], de la enseñanza talmúdica y de todo lo relacionado con ello: entierros, cementerios, etc. En las aljamas funcionaban cofradías parecidas a las de los cristianos para ayudar a pobres y enfermos. La vida se desarrollaba conforme a las reglas morales y jurídicas propias del Derecho judaico; eran jueces especiales los que entendían de pleitos entre judíos, en materia civil, pero, desde las Cortes de Madrigal (1476), no ya en materia criminal: conforme a su política general de sustraer la jurisdicción penal a todas las corporaciones particulares, los Reyes Católicos habían abolido el privilegio de las aljamas para juzgar causas penales.

Tenían los judíos un régimen fiscal específico. Desde 1437, no contribuían en los impuestos municipales, lo que se explica dado que formaban una comunidad separada. Los Reyes Católicos confirmaron en 1477 aquella disposición a pesar de las protestas de ciertos concejos. Esto no constituía ningún privilegio; al contrario, los judíos pagaban muchos más impuestos que los cristianos, pero lo hacían directamente, mediante el llamado *servicio y medio servicio* instituido a mediados del siglo XV. Para la recaudación de dicha contribución la corona echó mano del aparato montado en 1432 por Abraham Benveniste, unas asambleas periódicas que reunían a los representantes de las aljamas del reino. Eran aquellas asambleas las que fijaban la cantidad que debía pagar cada aljama, conforme a su importancia, hasta llegar al total exigido por la corona; cada aljama procedía después a repartir la suma que les correspondía entre sus vecinos, conforme a la situación de fortuna de cada familia. Dichas asambleas —que venían a ser para las aljamas algo parecido a las Cortes— permitían además tocar varios aspectos de interés colectivo para la comunidad hebrea. Una asamblea de este tipo se reunió en 1484 en Maqueda y allí se discutió particularmente el problema candente de la usura y la manera de cumplir lo legislado en las Cortes de 1476 y 1480. Completaba el dispositivo la figura del rabí mayor, personaje nombrado por el soberano para ser su intermediario e interlocutor con la comunidad hebrea. Ocupó tal puesto, en el reinado de Juan II, Abraham Benveniste, quien había llevado a cabo la reconstitución del judaísmo castellano después de la crisis de los años 1391-1415. Los Reyes Católicos dieron el cargo a un hombre que gozaba de toda su confianza, Abraham Seneor.

Los judíos no gozaban de la plenitud de los derechos civiles. Estaban excluidos de varios oficios, los que podían conferirles cierta autoridad sobre los cristianos. Sobre ellos recaían impuestos muy fuertes, que eran el precio por su autonomía. Pero dentro de aquellos límites organizaban su vida como les daba la gana conforme a las normas de su religión y cultura. Formaban, no un Estado en el Estado, sino más bien una microsociedad al lado de la sociedad cristiana mayoritaria, con una autoridad que la corona le delegaba sobre sus miembros. Esta situación, que parece típica de España, plantea dos problemas: como súbditos y vasallos del rey, los judíos no tenían ninguna garantía para el futuro; el monarca podía en cualquier momento cercenar la autonomía de las aljamas o exigir nuevos tributos más importantes. Sobre todo, en estos años finales de la Edad Media, cuando se está gestando un Estado de carácter moderno, no podía menos de plantearse un problema de inmensa trascendencia: ¿era compatible la existencia de comunidades autónomas y separadas con las exigencias de un Estado moderno? Ésta era la cuestión verdadera.

Del criptojudaísmo de varios conversos en el siglo XV no cabe la menor duda y los coetáneos lo sabían perfectamente, pero hasta el establecimiento de la Inquisición tales prácticas no se castigaron, no, por cierto, por tolerancia o indiferencia, sino porque se carecía de instrumentos jurídicos apropiados para caracterizar este tipo de delito. Con la creación del tribunal de la Inquisición dispondrán las autoridades del instrumento y de los medios de investigación adecuados; el edicto de fe viene a ser un inventario minucioso

de las prácticas y afirmaciones consideradas como judaicas. Entonces fue cuando salieron a relucir hechos que a veces se remontaban a unos ochenta años antes, es decir, a la fecha de las conversiones masivas. Se descubrió que muchos conversos, antes de la segregación rigurosa de los años 1480, iban a reunirse con sus familiares judíos para celebrar con ellos sus fiestas, asistir a la sinagoga, oír sermones y discutir sobre materias de fe; los mismos guardaban el sábado y los ayunos, rezaban oraciones judías, etc. Los procesos inquisitoriales están llenos de casos concretos. Cuando murió el regidor Fernando de la Torre, converso, se descubrieron en su casa de Toledo libros litúrgicos hebraicos y recibos de participación a obras pías rabínicas. El 7 de mayo de 1487 se quemó en Toledo a un canónigo que «traía una cruz hecha en la camisa en derecho del posadero. Y confesó por tormento que, cuando celebraba, en lugar de decir las palabras de la consagración, decía: Sus, periquete, que os mira la gente». Varios frailes jerónimos de Guadalupe fueron quemados por judaizantes en 1485. En 1491 se abrió un proceso póstumo contra Fernán Sánchez de Villanueva, converso de Quintanar de la Orden. Declaró su hijo Pero de Villanueva que recordaba haber visto a su padre leyendo libros de oraciones escritos en letra hebraica; había notado que los sábados se estaba en la cama, que sólo comía carne cuando tenía la seguridad de que la habían comprado en una carnicería judía; no comía nunca jamón ni pescado sin escamas. En enero de 1500 se descubrió en Valencia, en casa de los tíos de Luis Vives, una sinagoga secreta. Sería fastidioso seguir enumerando hechos como éstos que demuestran la realidad del criptojudaísmo español en los años finales del siglo XV y aun después. Esta realidad del criptojudaísmo es, hoy por hoy, un hecho rigurosamente documentado que los historiadores más adictos al judaísmo admiten sin reservas.

Tales hechos, en una sociedad predominantemente cristiana e impregnada de sentimientos religiosos, no podían sino provocar el escándalo y la reprobación. Ahora bien, no todo entre los conversos era criptojudaísmo; en realidad, las cosas eran mucho más complejas. Primero está el caso de los que se habían convertido sinceramente y se comportaban como buenos cristianos. Es difícil evaluar su importancia numérica; debían de ser los más. Los procesos inquisitoriales que se desataron a partir de 1480 y se caracterizaron por una terrible dureza en la represión no involucraron, ni mucho menos, a toda la población judeoconversa, que constaba de unas doscientas cincuenta mil a trescientas mil personas; es razonable calcular que más de la mitad escapó a toda persecución. Es posible que muchos lograsen librarse de la redada; así y todo, queda una proporción nada desdeñable de gentes que vivían y creían como cristianos sinceros. Además es lógico pensar que a la segunda o tercera generación la asimilación haya progresado. Incluso entre aquellos conversos de buena fe cabe distinguir dos aspectos: el propiamente religioso y el sociocultural. En su fanatismo, varios detractores de los conversos confundieron los dos aspectos, la fe con las costumbres. Cuando Bernáldez refiere que, después del bautismo, algunos conversos lavaban al niño, se sobreentiende: para borrar las huellas del bautismo; pero cabe preguntarse si lo que hacían entonces no era sencillamente lavarlo, sin más. La observación puede hacerse extensiva a gran número de casos referidos en las denunciaciones como señales de prácticas judaizantes y permite entender la frase famosa de Bernáldez sobre el olor de los judíos, los «hediondos judíos», rasgo que el mismo Bernáldez analiza correctamente pero interpreta de una manera tendenciosa: «Nunca perdieron el comer a costumbre judaica de manjarejos y olletas de adefina, manjarejos de cebollas y ajos refritos con aceite, y la carne guisaban con aceite, ca lo echaban en lugar de tocino y grosura por excusar el tocino; y el aceite con la carne es cosa que hace muy mal oler el resuello». Concluye Bernáldez: «los conversos hedían como judíos [...]; tenían el olor de los judíos por causa de los manjares y de no ser bautizados». ¿Qué tiene que ver el olor del resuello con la falta de bautismo? Lo que se echa en cara aquí, tanto a conversos como a judíos, no es su judaísmo, sino unos hábitos culinarios que ni son judaicos ni cristianos, sino sencillamente mediterráneos. Para unos cristianos viejos procedentes muchas veces de la Meseta norte donde había pocos olivares el uso del aceite en lugar de tocino debía parecer algo raro e incluso repugnante. Lo mismo debían pensar judíos y conversos de ciertos manjares norteños. Desde aquellos tiempos los españoles se han acostumbrado a estas maneras de guisar y a este olor; el aceite de oliva figura como ingrediente típico de la gastronomía peninsular, pero sus antepasados del siglo XV todavía conservaban otras costumbres. Lo mismo cabría decir de otros hábitos de la vida cotidiana: mudar de ropa una vez a la semana, el sábado, etc. Es absurdo ver en prácticas culinarias u otras que de por sí son totalmente indiferentes desde el punto de vista religioso otros tantos indicios para inferir la adhesión a tal o cual confesión. Bernáldez lo sabía perfectamente: «mudar costumbre es a par de muerte»; es más fácil renunciar a opiniones religiosas, filosóficas o políticas que a costumbres ancestrales, aprendidas desde la niñez y que se han convertido en algo consustancial de la personalidad. Ésta es, sin embargo, una de las acusaciones que los contemporáneos de Bernáldez hacían frecuentemente contra conversos.

Ésta era, pues, la situación en España cuando Fernando e Isabel se hicieron cargo del poder. La reorganización que los reyes querían introducir en sus Estados debía desde luego extenderse a todos los aspectos de la sociedad. Desde este punto de vista, los reyes no pudieron dejar de observar que, desde

mediados del siglo XIV, la presencia de una importante minoría de judíos se había convertido en un motivo de conflictos sociales que daban lugar a explotación política y, en momentos agudos de tensión, a violencias, saqueos y asesinatos. Con las conversiones de los años 1391-1415 no había mejorado la situación, sino todo lo contrario. A la hostilidad popular contra los judíos vino entonces a sumarse el también popular recelo contra los cristianos nuevos acusados de judaizar. Éstas son las consideraciones que impulsaron a los reyes a tomar unas medidas drásticas con el fin de acabar de una vez para siempre con las tensiones originadas por la existencia de una fuerte minoría judía. Para ellos, la solución era la asimilación total y definitiva de los judíos, su conversión al cristianismo. ¿No era ésta, además, la situación de las demás naciones de la cristiandad occidental en las que ya no se toleraba la presencia de judíos? De ahí las medidas que se toman a partir de 1476: restablecimiento del orden público, segregación de los judíos para apartarlos de los conversos, creación de un tribunal especial para el castigo de los judaizantes, expulsión de los judíos.

A principios del reinado, los judíos estaban lejos de imaginar lo que les iba a caer encima. Para ellos, no había mejor garantía que un poder estatal fuerte y respetado, capaz de imponer su autoridad en todo el territorio e impedir los atropellos. Los reyes no estaban dispuestos a consentir cualquier desmán y el cambio se hizo patente rápidamente. Con motivo de unos incidentes acaecidos en Trujillo, Isabel, el 7 de julio de 1477, firma una carta en la que pone la aljama bajo su protección y prohíbe todo tipo de opresión o de humillación contra los judíos: «Os mando a todos y a cada uno de vos que de aquí adelante no consintáis ni deis lugar que caballeros ni escuderos ni otras personas ni personas algunas de esta ciudad ni fuera de ella constringan y apremien a los dichos judíos [...] que les vayan a mondar sus establos ni a lavar sus tinajas [...] ni que aposenten ni den en sus casas rufianes ni mujeres de partido ni otras personas algunas contra su voluntad». En líneas anteriores queda fijado el principio básico que define la posición de la corona respecto a los hebreos: «Todos los judíos de mis reinos son míos y están so mi protección y amparo y a mí pertenece de los defender y amparar y mantener en justicia», posición confirmada, dos meses después, el 6 de septiembre, desde Sevilla: «Por esta mi carta tomo y recibo en mi guarda y so mi amparo y defendimiento real a los dichos judíos de las dichas aljamas y a cada uno de ellos y a sus personas y bienes les aseguro de todas y cualesquier personas de cualquier estado que sean [...] y les mando y defiendo que no los hieran, ni maten, ni lisien, ni consientan herir, ni matar ni lisiar». Todavía el 12 de agosto de 1490, dos años antes del decreto de expulsión, se reitera aquella posición en carta dirigida al concejo de Bilbao: «De derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos, y Nos les mandamos tolerar y sufrir que vivan en nuestros reinos, como nuestros súbditos y vasallos». La mayor parte de los documentos publicados por Luis Suárez Fernández sobre política de los Reyes Católicos respecto a los judíos desde 1474 hasta 1492 están dirigidos a protestar contra vejaciones o malos tratos dados por municipios y particulares y exigir que se cumplan rigurosamente las normas anteriores. No siempre dieron el resultado esperado. Hubo casos en los que los municipios se las arreglaron para volver a las andadas y burlar la vigilancia de los reyes[49]. Pero la tendencia general fue siempre la misma: amparo y protección a los judíos contra toda clase de desmanes, atropellos y vejaciones. De ahí —aunque parezca increíble hoy en día— la fama que pronto tuvieron los reyes de ser sumamente favorables a los judíos. El viajero alemán Nicolás de Popielovo, que visitó España en 1484-1485, se hace eco de ella: «Sus súbditos de Cataluña y Aragón hablan públicamente y lo mismo he oído decir a muchos en España que la Reina es protectora de los judíos e hija de una judía». Los mismos judíos de Castilla, en carta a las comunidades hebreas de Roma y Lombardía, fechada en 1487, ensalzan a los Reyes Católicos por su justicia y caridad. No anda descaminado Luis Suárez Fernández al escribir que, si Fernando e Isabel hubieran muerto en 1491, la fama que aún les rodea en las juderías del mundo entero sería completamente distinta.

Lograron terminar los reyes con atropellos sangrientos contra judíos y conversos tales como se habían producido en los reinados anteriores[50], pero no pudieron impedir vejaciones y discriminaciones ni que siguiera vigente el odio contra judíos y conversos. Predicadores de las órdenes mendicantes se encargaban de entretener entre las masas cristianoviejas un ambiente de fobia irracional, como aquel dominico que, en 1485, en Segovia, llamó la atención de los fieles sobre el peligro que corrían al comer alimentos preparados o simplemente tocados por judíos. Hubo alcaides que prohibieron a los hebreos cocer en los hornos públicos el pan cenceño, no sea que fuesen a contaminar el pan de los cristianos. Algunos concejos se quejaban de la competencia desleal que hacían los judíos a los cristianos al trabajar los domingos o bien de la molestia que causaban, haciendo ruido en sus talleres los mismos domingos cuando los cristianos asistían al culto en sus iglesias. Las festividades de Semana Santa, con el tradicional recuerdo de la traición de Judas y la muerte de Jesús, eran ocasiones propicias para insultos, vejaciones y atropellos. En Vitoria, en 1488, los judíos que se dirigían a la sinagoga tenían que pasar en medio de una doble fila de hombres y mujeres que les llamaban perros, los escupían a la cara y los golpeaban. Luis Suárez Fernández que recoge una larga muestra de tales vejaciones concluye acertadamente que todo ello contribuyó a crear entre los judíos un

clima de pesimismo, miedo, resignación ante lo que parecía ya inevitable, a pesar de la protección oficial que les dispensaban los reyes. Como ocurrió varias veces en la historia, los judíos compensaban esta situación poniendo sus esperanzas en movimientos mesiánicos: la venida del Mesías, el regreso del profeta, documentados en Andalucía en vísperas de la expulsión; se decía también que el Anticristo aparecería en Sevilla.

Estaba, pues, claro que no bastaba con restablecer el orden público en las calles; había que acabar con la conflictividad latente entre judíos, conversos y cristianos viejos. El primer paso en este sentido fue la decisión de segregar a los judíos. Ya las Cortes de Madrigal, en 1476, habían protestado porque no se cumplían las disposiciones del Ordenamiento de 1412, regularmente confirmadas, sobre discriminación de los judíos: prohibición de llevar vestidos de seda, grana, oro y plata; de ejercer determinados oficios y cargos que implicaran autoridad sobre cristianos; de adquirir bienes rurales de un valor superior a 30.000 maravedís; de prestar dinero a interés usurario; de tener criados cristianos; obligación de llevar una rodela bermeja en el hombro derecho... En esta ocasión, los reyes se limitan a repetir la legislación anterior. Pero, terminada la guerra de sucesión, deciden en las Cortes de Toledo (1480) ir mucho más lejos para exigir su aplicación efectiva. La medida de mayor trascendencia en este sentido fue el apartamiento riguroso de los judíos en barrios separados de donde no podrían salir sino de día para sus ocupaciones profesionales. Siempre habían tenido costumbre los judíos de vivir en barrios particulares donde tenían sus sinagogas, sus carnicerías, sus tiendas y talleres. Pero estas juderías no formaban un mundo aparte. A pesar de las leyes, había judíos que vivían fuera de aquellos barrios, mezclados con el resto de la población; al revés, varios cristianos moraban en la judería por conveniencia personal, tanto más cuanto que el decrecimiento del número de judíos había dejado vacías muchas casas que alquilaron o compraron cristianos. No existía una barrera visible que aislara la judería del resto de la ciudad. Sus habitantes salían con frecuencia de ella. Lo que se establece en 1480 es la creación de verdaderos guetos, si se nos permite usar de una palabra que se refiere a otro ámbito geográfico y otra época que la España de los Reyes Católicos. Exigen ahora los soberanos que, para evitar «confusión y daño de nuestra santa fe», en un plazo máximo de dos años todos los judíos se concentren en un barrio que esté cercado por muros y donde tendrán que ir a recogerse de noche de tal manera que no haya comunicación con los barrios poblados por cristianos. Desde luego, los cristianos que solían morar en la judería tendrían que salir de ella en el mismo plazo. A diferencia de lo que ocurría en los reinados anteriores, lo legislado en 1480 se ejecutó con todo rigor. Órdenes terminantes fueron cursadas en este sentido a los corregidores y jueces especiales fueron nombrados para zanjar los innumerables pleitos que se derivaron de la aplicación. En efecto, la segregación planteó una serie de problemas a la hora de llevarse a la práctica. No siempre era fácil marcar una frontera entre barrios, calles y casas. En algunos casos, la antigua judería resultaba amplia. Había, pues, que reducir su superficie, edificar muros y puertas, vender lo que iba a quedar fuera del gueto. Los concejos no siempre se mostraron dispuestos a arreglar las cosas; al contrario, aprovecharon la oportunidad o bien para vender caro las casas y el terreno necesario o bien para comprar a muy bajo precio lo que los judíos tenían que abandonar. Las mudanzas, traslados y obras se prolongaron hasta en vísperas de la expulsión, ya que el plazo de dos años fijado por la ley no se respetó ni se podía respetar; eran demasiado complejos los problemas acarreados por tan drástica decisión, pero los reyes no cejaron en exigir su aplicación. La creación de tales guetos es de fácil interpretación. Los reyes se mantienen firmes en su postura: amparo y protección a los judíos, súbditos y vasallos de la corona, dotados de un estatuto que hace de ellos una comunidad autónoma dentro del reino. Pero, por otra parte, exigen que aquella comunidad esté rigurosamente separada del resto de la población. Este apartamiento permite una mejor protección de las personas y de los bienes, pero constituye también una discriminación y una segregación total, supone una serie de trabas para el desarrollo de una actividad profesional normal. Se trata de hacer la vida imposible a los judíos, de mantener sobre ellos una presión tal que no tengan más remedio que renunciar a su condición de judíos si quieren llevar una existencia normal. No se exige su conversión —todavía no— ni se toca a su estatuto autonómico, pero se procede con ellos de tal forma que acaben convenciéndose a sí mismos que la única solución es la conversión.

Nada más instalada en el trono, Isabel recibe unos informes alarmantes de fray Alonso de Ojeda, dominico, prior del convento de San Pablo de Sevilla, sobre la situación en Andalucía: muchos conversos que detentan oficios públicos o beneficios eclesiásticos, judaizan casi abiertamente: guardan el sábado, hacen circuncidar a sus hijos, comen carne en días prohibidos por la Iglesia, rezan oraciones judaicas, celebran la Pascua y otras fiestas judaicas, entierran a los muertos según la costumbre judaica, etc. En su visita por Andalucía en 1477-1478, los reyes recogen otros testimonios y pueden observar personalmente la situación religiosa en aquella zona[51]. A su regreso de Sevilla, los reyes inician en Roma las gestiones para que el papa les autorice a nombrar inquisidores en sus reinos, delegando así al Estado una facultad, la de proceder judicialmente contra los herejes, que de derecho está reservada a la Iglesia. Los tiempos habían

cambiado desde la época de Enrique IV. Los nuevos soberanos procuraban con tesón recobrar las prerrogativas de la corona y ampliarlas; ya no admitían la intromisión de Roma en el gobierno interior y cada nombramiento de obispo daba lugar a enfrentamientos diplomáticos para que las mitras fuesen encomendadas a personas designadas por los reyes. Sixto IV no quiso entrar en un nuevo conflicto con los reyes; accedió a la demanda y, el 1 de noviembre de 1478, firmó la bula *Exigit sincerae devotionis* por la cual autorizaba a los reyes a nombrar inquisidores.

Los reyes no usaron inmediatamente de aquella facultad. Se conoce que fueron objeto durante casi dos años de fuertes presiones por parte de algunos de sus consejeros más respetados, como fray Hernando de Talavera, confesor de la reina, y el cardenal Mendoza, cuya influencia siempre fue muy grande en la corte, directamente interesado este último, como arzobispo de Sevilla, la zona más expuesta. Estos dos personajes sintieron desde el principio la más viva repugnancia ante una represión cuya crueldad no se les escapaba. Obtuvieron de los reyes un plazo en el que desarrollaron una intensa campaña de catequesis para instruir a los conversos de sus obligaciones y convencerles de la necesidad de romper definitivamente todos los lazos con el judaísmo, renunciando a creencias, ritos y costumbres que no estaban conformes con los dogmas y las enseñanzas de la Iglesia. El cardenal Mendoza hizo redactar un catecismo que se difundió en todas las iglesias del arzobispado; por medio de una carta pastoral, encomendó al clero que dedicara todos sus esfuerzos a la instrucción religiosa de los fieles, con especial atención a los cristianos nuevos. En cuanto a Talavera, predicó personalmente en Sevilla en el año 1478 para demostrar «la muy grande excelencia que el Santo Evangelio [...] tiene sobre la ley vieja, ley de letra, de sombra y de figura [...], y cómo los mandamientos, ceremonias y observancias y juicios de aquélla cesaron por la venida de Nuestro Señor Jesucristo y por la promulgación de su Santo Evangelio». Asimismo, sugirió Talavera al cardenal Mendoza unas ordenanzas «para que la religión y vida cristiana creciese [...] en aquella muy noble ciudad y en sus comarcas que estaban infamadas, en los nuevamente convertidos, de mengua de fe católica y de observar ritos y ceremonias judaicas». Talavera y Mendoza están muy conscientes de la gravedad del asunto. No se les escapa la realidad del criptojudaísmo de muchos conversos andaluces, pero consideran que la represión no es la solución más adecuada: los conversos han recibido una instrucción religiosa insuficiente, por no decir nula; sus errores se deben a ignorancia más que a malicia y sería injusto proceder con dureza con ellos sin antes tratar de instruirles y convencerles de que abandonen sus prácticas judaizantes.

Aquella campaña llegaba tarde. «Aprovechó poco», refiere el cronista Pulgar, él mismo converso y muy hostil a la Inquisición que se proyectaba establecer. Diego de Merlo, asistente de Sevilla, da cuenta de que las catequesis y los sermones no han dado ningún resultado. Los judaizantes no creyeron en el golpe que se les venía encima. No sólo no hicieron caso de los sermones, catecismos y demás medios de evangelización, sino que alguno de ellos se atrevió a redactar un libelo para justificar su postura. Este libelo nos es conocido por la réplica que mereció por parte de fray Hernando de Talavera, *Católica impugnación*. Afirmaba el autor anónimo que nada se oponía a la práctica simultánea de la ley de Moisés y del cristianismo y que, incluso, la primera venía a perfeccionar el segundo; se debían, pues, o por lo menos se podían, guardar algunas ceremonias de la ley mosaica, junto con los preceptos del Evangelio. Iba todavía más lejos el autor del libelo al hacer escarnio de los cristianos viejos y afirmar la superioridad intelectual de los conversos judaizantes: «porque la gente convertida del judaísmo es gente sabia y de gentil ingenio, por eso no puede ni quiere aplicarse a las burlas que cree y obra el pueblo cristiano convertido de la gentilidad». Dicho de otra forma, los ritos del catolicismo tradicional eran buenos para los simples, pero los conversos, más listos, no caían en aquellas boberías. El momento no podía ser más inoportuno para declaraciones tan descaradamente afrentosas. Esta ceguera sólo se explica por la fuerza de la corriente materialista y el indiferentismo religioso que hemos señalado. Terminaba el libelo con ataques personales contra Talavera, que nada añadían al fondo del debate, pero que no podían sino herir e indisponer a uno de los espíritus más tolerantes y evangélicos de la época, como se vio pocos años después en su actuación como arzobispo de la nueva diócesis de Granada reconquistada, donde su apostolado tendió a usar de mansedumbre y persuasión con la población mora. Talavera concluye su *Católica impugnación* con una defensa de la Inquisición: «estos tales [judaizantes] es verdad que en algunos casos deben morir, como largamente lo dispone el derecho canónico y también el derecho civil».

La suerte estaba echada. Los Reyes Católicos, que hasta entonces vacilaban, deciden usar de los poderes que les ha dado la bula de 1478. El 27 de septiembre de 1480 nombran a los primeros inquisidores, que llegan a Sevilla dos meses después, sembrando en seguida el terror. Centenares de conversos —Bernáldez habla de 8.000— huyen de la ciudad para buscar refugio en los lugares de señorío. De nada les sirve. Una real orden de 1 de enero de 1481 llama la atención de los magnates andaluces: tratar de sustraer algún reo a la justicia inquisitorial equivale a desobedecer a los reyes con las consecuencias que puede acarrear semejante desacato. Los que intentan resistir por la fuerza a los inquisidores y conspiran para impedir su actuación son presos, condenados a muerte y ejecutados. Empiezan las detenciones y los procesos; llueven

las sanciones: setecientas sentencias a muerte y más de cinco mil *reconciliaciones* (es decir, penas de cárcel, de exilio o simples penitencias) entre 1481 y 1488 para la sola ciudad de Sevilla. En Guadalupe, en 1485, en siete procesos, se pronunciaron cincuenta y dos sentencias de muerte, más cuarenta y seis a título póstumo y veinticinco en efigie y dieciséis penas a cárcel perpetua. Todas las condenaciones van acompañadas por la confiscación de bienes y la inhabilitación para ocupar oficios públicos y beneficios eclesiásticos. Los inquisidores no se contentan con detener y condenar a los judaizantes. No olvidan que el objetivo es llegar a la asimilación de los conversos y consideran que dicha asimilación siempre será difícil mientras los conversos tengan ante los ojos el ejemplo de los judíos. Exigen, pues, y obtienen en 1483 la expulsión, en un plazo de seis meses, de los judíos de Andalucía, concretamente de las diócesis de Sevilla, Cádizy Córdoba; los judíos de aquellas diócesis se fueron a Extremadura (Llerena, Jerez de los Caballeros, Badajoz...); se trataba de impedir toda comunicación, todo contacto entre judíos y conversos[52]. La medida de 1483 es, pues, el precedente inmediato de la expulsión de 1492: demuestra que la Inquisición y la expulsión son dos caras de una política coherente, acabar con el judaísmo peninsular.

La dureza con la que proceden los inquisidores en Sevilla indigna a muchos, conversos o no conversos, que están dispuestos a aceptar el principio de sanciones contra los herejes, pero se asustan ante lo que está pasando. Procuran convencer a los reyes para que se use de medios menos violentos: «Decían asimismo [algunos de los parientes de los presos y de los condenados] que en la manera del hacer de los procesos y del tomar de los testigos e informaciones y en los tormentos que daban y en la ejecución de las sentencias y en las otras circunstancias, los inquisidores eclesiásticos y los ejecutores seglares se habían cruelmente; y mostraban gran enemiga, no sólo contra aquéllos a quienes justiciaban y atormentaban, mas aún contra todos, con ánimos de los macular y de los disfamar de aquel pecado horrible. Y que considerada la piedad de Dios y lo que la Santa Madre Iglesia manda usar en este caso, con dulces razones y blandas admonestaciones y con buenas doctrinas y ejemplos se debían traer a la fe aquellos errados. Y siguiendo los preceptos y reglas de los santos cánones, los debían reducir y admitir en las penas que las leyes disponen, y no con aquella cruel pena del fuego. Especialmente aquellos que confesaban su yerro y se convertían a la fe de Cristo, Nuestro Redentor; porque decían que era cosa inhumana y cruel llevar al fuego a ninguno que llamaba el nombre de Cristo y confesaba ser cristiano y quería vivir como cristiano»[53].

Otra observación de los adversarios de la Inquisición protestaba contra un aspecto que plantea un problema de fondo: la discriminación de que eran víctimas los conversos: «Decían que la bula que se impetró del papa sobre esta materia comprendía solamente a los cristianos convertidos a la fe del linaje de los judíos y no a otros algunos, donde se presumía que el procurador que la impetró quiso macular a todos los de aquel linaje, haciendo en aquella bula especialidad de ellos y no de otros»[54]. Efectivamente, la bula de creación de la Inquisición establece una discriminación inadmisible entre los herejes. El Santo Oficio, al atacar a una sola categoría de herejía —la de los judaizantes— y de herejes —los de ascendencia judía— va contra los principios de universalidad del catolicismo, que considera que en la Iglesia no hay más que un rebaño y un pastor. Tal discriminación hace dudar de las verdaderas intenciones de los inquisidores: bajo el pretexto de castigar a los judaizantes, lo que se buscaba ¿no sería acaso infamar y destruir a todos los conversos, sean judaizantes o no? A partir del momento en que se opta por perseguir a esta sola categoría de herejes, se hace de todo converso, por el mero hecho de serlo, un criminal virtual, un sospechoso, un paria. La historia iba a confirmar aquel pronóstico. Los españoles de origen judío ya no dejarán de sentirse amenazados en su vida, su honra, sus bienes. Pronto se empezará a exigir de los que postulan a ciertas dignidades o prebendas (hábitos de las órdenes militares, cabildos catedralicios, órdenes religiosas, cofradías, colegios mayores...) la prueba de que ni ellos ni sus padres ni abuelos ni tatarabuelos han sido perseguidos o penitenciados por el Santo Oficio; se desconfiará sistemáticamente de todos aquellos que tienen un antepasado judío. Al margen de la Inquisición se pone en marcha lo que había propuesto Pero Sarmiento en 1449: estatutos de limpieza de sangre.

Los Reyes Católicos no cedieron ni ante aquellas advertencias ni ante los escrúpulos de Sixto IV, quien, alertado por informes que le llegaban de España, intentó volverse atrás al darse cuenta que el nuevo tribunal escapaba al control de la Iglesia: era el poder real el que nombraba a los inquisidores y éstos dependían exclusivamente de aquél; no tenían que rendir cuentas a los obispos. El papa anuló entonces la bula de 1478 y pretendió encomendar la Inquisición a los obispos cuyas prerrogativas eran desatendidas por los inquisidores: normalmente, cuando el ordinario daba la absolución, no se podía juzgar al acusado. Los reyes se opusieron rotundamente. Imaginó Sixto IV una solución intermedia: los inquisidores continuarían en su tarea, pero rendirían cuentas a los obispos y los condenados podrían apelar de las sentencias ante Roma. Tampoco tuvo éxito. El rey Don Fernando exigió que las cosas siguieran así. Sixto IV se dio por vencido. El 25 de febrero de 1483 confirmó la bula de 1478 con una restricción: el arzobispo de Sevilla podría de ahí en adelante conocer de las sentencias en grado de apelación. A finales de 1488, los conversos hicieron una nueva gestión cerca de Inocencio VIII, sucesor de Sixto IV. También fracasaron en su

intento. El Estado seguirá nombrando a los inquisidores; todos los procesos se instruirán y juzgarán en España, sin posibilidad de apelar a Roma. Más aún: los Reyes Católicos amenazan de muerte a todo el que utilice dispensas o absoluciones pontificias para tratar de sustraerse a la Inquisición. El poder político conservaba totalmente el control de la represión en materia de herejía. La única concesión que hicieron los reyes fue admitir la apelación a Roma cuando iban implicados obispos en un proceso. Mientras se desarrollaban aquellas discusiones con Roma, Don Fernando había heredado en 1479 la Corona de Aragón. En seguida pidió que el Santo Oficio se estableciera también en aquellos territorios, ya que la bula de 1478 sólo era válida para Castilla. Se salió con la suya; impuso la Inquisición en la Corona de Aragón, pese a todas las resistencias.

El caso del Santo Niño de La Guardia

La Inquisición sólo se ocupaba de los que habían recibido el bautismo; se trataba de facilitar la asimilación de los conversos al condenar severamente a los que judaizaban. Ahora bien, la asimilación total resultaba difícil en la medida en que los conversos seguían en contacto con sus antiguos correligionarios, auténticos judíos que no se habían convertido. La lucha contra los falsos conversos parecía exigir la desaparición del judaísmo en la Península. Éste fue el objetivo del decreto del 31 de marzo de 1492. Unos meses antes, se había dado una extraordinaria publicidad a un proceso que contribuyó poderosamente a crear el ambiente propicio a la expulsión.

El 16 de noviembre de 1491, en un auto de fe celebrado en Ávila, dos judíos y tres conversos son condenados a muerte por la Inquisición y quemados vivos inmediatamente después. Era el trágico desenlace de un caso misterioso que había empezado en junio del año anterior con la detención casual, en Astorga, de un tal Benito García, converso, de quien se sospechaba que robaba hostias consagradas. Benito García confiesa entonces que, desde 1485, judaizaba por inducción de otros conversos, Juan de Ocaña y la familia Franco de Tembleque. Le trasladan a la cárcel de la Inquisición de Segovia donde ya estaba preso un zapatero judío, Yucé Franco. La Inquisición no se metía con los judíos; sólo tenía jurisdicción sobre los bautizados. ¿Qué hacía, pues, un judío en la cárcel de la Inquisición segoviana? Éste es uno de tantos enigmas como se encuentran en el caso del Santo Niño de La Guardia. Otro judío, el médico Antonio de Ávila, aparentando ser rabino, visita a Yucé Franco y éste confiesa entonces que, unos quince años antes, un Viernes Santo, en la localidad de La Guardia, provincia de Toledo, había participado en un crimen ritual: se había dado muerte por crucifixión a un niño; luego se había mezclado la sangre y el corazón de la víctima con una hostia consagrada con el fin de realizar un acto de brujería: su propósito era provocar una epidemia de rabia en toda la comarca. Delatado por el seudo-rabino (¿un confidente a sueldo de la Inquisición?), Franco se retracta: pretende ahora que no ha participado en el crimen; ha oído hablar de ello a un converso, Alonso Franco, que sí que estuvo en La Guardia. Sometido a tormento, Yucé Franco vuelve a confesar su participación en el crimen. Después de estas revelaciones, la Inquisición detiene a varios conversos que son trasladados a la cárcel de Ávila. ¿Porqué a Ávila y no a Toledo que era el distrito en el que se situaba La Guardia? Éste es otro enigma. El proceso formal se abre el 17 de diciembre de 1490 y se termina un año después con la condena a muerte de cinco de los acusados. Todo, en este proceso, suena a falso. No se sabe cómo se llamaba el niño ni quiénes eran sus padres, que, por lo visto, no presentaron ninguna denuncia. Las declaraciones y confesiones están llenas de incoherencias y contradicciones. Las investigaciones que se han realizado actualmente sobre el caso no aclaran el misterio. Parece evidente que se trata de una provocación montada por ciertos inquisidores, pero ¿con qué fin? Probablemente para calentar aún más la opinión pública contra judíos y conversos y tal vez preparar el terreno para un endurecimiento de la represión. De ser así, los que montaron aquel tinglado fracasaron: las confesiones y denuncias, además de incoherentes, son contradictorias. Estas deficiencias no escaparon probablemente a la percepción de los contemporáneos, que evitaron hacer referencia a aquel tosco montaje, tal vez imaginado por algunos inquisidores. Los reyes tampoco cayeron en esta provocación; ni en el decreto de expulsión ni en los varios centenares de documentos relacionados con el mismo, tanto en Castilla como en la Corona de Aragón, se encuentra la menor referencia a este episodio. Este silencio no deja de llamar la atención. Bien es verdad, por otra parte, que estamos frente a una clásica acusación de crimen ritual con profanación de hostia consagrada como las hubo tantas en la Edad Media[55].

El decreto de expulsión

Del decreto de expulsión, que se presenta bajo la forma jurídica de una provisión real, se conocen tres versiones:

—Una del inquisidor general, Torquemada, redactada *con voluntad y consentimiento de sus altezas*, fechada en Santa Fe, el 20 de marzo, y dirigida al obispo de Gerona.

—Otra, firmada en Granada el 31 de marzo por Don Fernando y Doña Isabel, válida para la Corona de Castilla.

—Una tercera, también fechada en Granada, el 31 de marzo pero con la sola firma de Don Fernando y válida para la Corona de Aragón.

Es evidente que el texto de Torquemada ha servido de base para los otros dos, lo cual demuestra el protagonismo de la Inquisición en aquel asunto, un protagonismo que la versión aragonesa admite abiertamente[56], pero que los reyes debieron de juzgar excesivo, ya que la Inquisición sólo tenía jurisdicción sobre los cristianos —concretamente los conversos—, no sobre los judíos; el decreto aragonés reafirma la posición oficial: los judíos *son nuestros*, o sea, que sólo la corona puede decidir de su suerte.

Entre las tres versiones se notan variantes significativas. La de Torquemada y la castellana se limitan estrictamente al terreno religioso; no contienen ninguna alusión a la usura. La versión aragonesa es más injuriosa: en ella se acusa a los judíos de burlarse de la ley de los cristianos y de considerar a éstos como idólatras, expresiones que no recoge la versión castellana. El decreto de Torquemada añade nueve días más al plazo fijado para la expulsión (fines de julio); estos nueve días se cumplirán efectivamente, aunque no figuren en las dos versiones posteriores, la castellana y la aragonesa, lo cual confirma aún más el protagonismo de la Inquisición. La versión aragonesa es la más dura de las tres, incluso en la forma; en ella se hace mención a las «abominables circuncisiones y de la perfidia judaica»; se califica al judaísmo de *lepra*, y otras tantas expresiones que no figuran en la versión castellana; se encuentran también en la versión aragonesa frases como ésta: «Hallamos los dichos judíos, por medio de grandísimas e insoportables usuras, devorar y absorber las haciendas y sustancias de los cristianos»; se recuerda en ella que los judíos «por su propia culpa están sometidos a perpetua servidumbre, a ser siervos y cautivos».

La versión castellana es la más escueta. En la primera mitad del texto se expone el problema planteado por la presencia en España de judaizantes, se señala que la comunicación entre conversos y judíos fue la causa principal de aquella situación y se recuerdan las medidas tomadas por los reyes desde su llegada al trono: obligación a los judíos de vivir en barrios separados (Cortes de Toledo de 1480); creación también en 1480 del tribunal de la Inquisición cuyas primeras actuaciones permitieron medir la extensión y las formas de la apostasía; expulsión de los judíos de Andalucía en 1483. Como parece que las medidas anteriores no bastaban, deciden ahora los reyes suprimir la causa principal, desterrando a todos los judíos. No se les oculta que, al proceder de esta forma, se causa un grave perjuicio a aquellos judíos que no tienen ninguna culpa; el edicto sienta el principio de la responsabilidad colectiva de la comunidad hebrea: «cuando algún grave y detestable crimen es cometido por algunos de algún colegio y universidad [entiéndase: alguna corporación y colectividad], es razón que el tal colegio y universidad sean disolvidos y aniquilados y los menores por los mayores y los unos por los otros punidos».

La segunda mitad del edicto detalla cómo se va a realizar la expulsión:

1. La expulsión es definitiva: «acordamos de mandar salir todos los judíos y judías de nuestros reinos y que jamás tornen ni vuelvan a ellos ni a alguno de ellos».

2. No sufre ninguna excepción: se aplica a todos los judíos de cualquier edad que vivan en los reinos y señoríos de los Reyes Católicos, por consiguiente, tanto a los de Castilla como a los de la Corona de Aragón y territorios anejos, así a los naturales, nacidos en España, como a los extranjeros que por cualquier motivo hayan venido a instalarse en ella.

3. La expulsión se hará efectiva a fines del mes de julio; se da, pues, un plazo de cuatro meses que será irreversible: los que no salgan dentro de este plazo y los que vuelvan después incurren en pena de muerte y confiscación de bienes. Los que den asilo a judíos o los oculten para sustraerlos al edicto de expulsión se exponen a perder «todos sus bienes, vasallos y fortalezas y otros heredamientos». La versión anterior de Torquemada había añadido, como se ha dicho, diez días más al plazo fijado que expiraba, pues, el 10 de agosto.

4. En el plazo fijado, los judíos podrán vender sus bienes muebles y raíces.

5. Se mantienen las prohibiciones anteriores sobre exportación de oro, plata y moneda acuñada, pero tendrán los judíos facultad para llevarse letras de cambio o mercaderías, siempre que no se trate de cosas habitualmente vedadas como armas y caballos.

El edicto no se hizo público sino a finales del mes de abril, posiblemente a causa de varias gestiones para tratar de anularlo y suavizarlo. Se sabe de la intervención de Isaac ben Judah Abravanel que no tuvo ningún éxito; se dice que le propuso al rey Don Fernando una gran suma de dinero; añade la leyenda que, al enterarse, Torquemada se presentó ante el monarca, arrojó a sus pies un crucifijo y en tono teatral exclamó:

Judas vendió a Nuestro Señor por treinta monedas de plata; Su Majestad está a punto de venderlo de nuevo por treinta mil. Se mantuvo rigurosamente el plazo fijado para la salida. Nada figuraba en el edicto acerca de posibles conversiones que se realizaran antes de finalizar dicho plazo. Yerran, pues, formalmente los autores que presentan la decisión de 1492 en los siguientes términos: la conversión o el exilio. Pero en realidad era la conversión una alternativa que se sobreentendía, ya que sólo los judíos se veían forzados al destierro. Los que a última hora decidieran hacerse cristianos no estarían afectados. Así lo entendieron muchos de entre los principales. El caso más conocido es el de Abraham Seneor, rabí mayor de Castilla, o sea, jefe de la comunidad hebrea, uno de los colaboradores más fieles de los Reyes Católicos. Él, su yerno Mayr Melamed y todos sus familiares recibieron el bautismo el 15 de junio de 1492 en el monasterio de Guadalupe en una ceremonia en la que los mismos soberanos Don Fernando y Doña Isabel sirvieron de padrinos. Abraham Seneor pasó entonces a llamarse Fernán Núñez Coronel; unos días después se le nombró regidor de Segovia, miembro del Consejo Real y contador mayor del príncipe Don Juan. A su yerno le dieron el nombre de Fernán Pérez Coronel. Nótense los nombres de pila: en ambos casos son los mismos que el del rey, su padrino. Quince días antes, el 31 de mayo, se había bautizado otro judío de pro, Abraham de Córdoba; éste tuvo como padrinos al cardenal Mendoza y al nuncio del papa. Está claro que con aquellas conversiones espectaculares y la publicidad que se les dio se trataba de persuadir a todos o a la mayoría de los judíos a que hicieran otro tanto. De hecho, se produjeron en aquellos meses muchas conversiones, especialmente —dice Baer— entre los ricos y los intelectuales, los «corroídos por la cultura seglar», o sea, las elites sociales de la comunidad hebrea. Isaac Abravanel fue el único financiero de importancia que quiso seguir la suerte de sus correligionarios; él le señaló entonces a la reina que el pueblo judío era eterno y que había sobrevivido a todos los que habían intentado destruirlo. La inmensa mayoría de los rabinos se convirtieron, según una fuente judía contemporánea; «fuéronse los que tenían poco caudal y los otros estuviéronse», escribe el cronista de Jerez[57]. Da testimonio Bernáldez de la intensa campaña de propaganda que se hizo entonces: «A todas las aljamas y comunidades dellas fueron hechas muchas predicaciones en todas las sinagogas y en las plazas y en las iglesias y por los campos, por los sabios varones de España; y les fue predicado el santo Evangelio y la doctrina de la santa madre Iglesia, y les fue predicado y probado por sus mismas Escrituras, cómo el Mesías que aguardaban era Nuestro Redentor y Salvador Jesucristo, que vino en el tiempo convenible, el cual sus antepasados con malicia ignoraron, y todos los otros que después dellos vinieron nunca quisieron dar el oído a la verdad; antes, engañados por el falso libro del Talmud, teniendo la verdad ante sus ojos y leyéndola en su ley cada día, la ignoraban e ignoraron»[58]. En una sola mañana se bautizaron en Teruel unas cien personas, adultos, mujeres y niños. Los mismos regidores iban de casa en casa persuadiendo a los judíos a dar el paso para que pudieran quedarse, ya que su marcha significaría la ruina de la ciudad. Pero no siempre se dieron los resultados esperados. El duque del Infantado hizo varias gestiones para que se convirtieran sus vasallos judíos de Maqueda y Torrijos, unas de las aljamas más importantes de sus estados e incluso del reino. En vano. Algunos se convirtieron en el último momento: «Algunos judíos, cuando se les acababa el término, andaban de noche y de día como desesperados. Muchos se volvieron del camino [...] y recibieron la fe de Cristo. Otros muchos, por no privarse de la patria donde habían nacido y por no vender en aquella ocasión sus bienes a menos precio, se bautizaban».

Perdida toda esperanza de que los reyes cambiaran de postura, tuvieron los judíos que prepararse a la marcha en tremendas condiciones. «Vendieron y malbarataron —escribe Bernáldez— cuanto pudieron de sus haciendas [...] y en todo hubieron siniestras venturas, ca hubieron los cristianos sus haciendas, muy muchas y muy ricas casas y heredamientos por pocos dineros; y andaban rogando con ellas y no hallaban quien se las comprase y daban una casa por un asno y una viña por poco paño o lienzo, porque no podían sacar oro ni plata». Los reyes nombraron comisarios para controlar los efectos económicos de la expulsión: inventario de bienes, censos, juros, deudas, etc., pero, debido a la prisa, todo se llevó a cabo con suma improvisación. Dado el poco tiempo que tenían de plazo, los judíos no estaban en condiciones de vender casas y terrenos a su justo precio y tuvieron que contentarse con las cantidades ridículas que muchas veces les ofrecían a cambio de bienes valiosos. Procuraban comprar bienes que pudieran llevarse y cuya exportación fuese autorizada. Incluso la facultad de llevarse letras de cambio a cobrar en plazas extranjeras les fue de poca ayuda, ya que los banqueros, italianos los más, también se aprovecharon de la situación para exigir crecidos intereses. Hubo judíos que intentaron burlar la prohibición de sacar oro y moneda con la complicidad interesada de oficiales reales o nobles. Otros hicieron lo mismo por vía de contrabando: cuenta Bernáldez que algunos, en especial mujeres, se tragaban ducados antes de pasar la frontera, «a persona acaecía tragar treinta ducados de una vez». La venta de los bienes comunitarios de las aljamas —sinagogas, terrenos, etc.— estaba destinada a costear el viaje de salida de los más pobres; pero hubo casos, como en Palencia, en los que el concejo prohibió que se compraran los tales bienes comunitarios. El campo de Judizmendi, en Vitoria, dio lugar a una transacción emocionante: la aljama lo cedió al concejo con la condición de que sólo pudiera servir de ahí en adelante de dehesa; el cementerio, en efecto, estaba situado

en este campo y la aljama quería evitar la profanación de los restos que descansaban allí[59]. Grandes dificultades surgieron cuando se trató de recobrar las deudas contraídas por cristianos. Los cristianos dispusieron de quince días para probar los derechos que pretendían tener sobre bienes de los expulsados; este asunto dio lugar a un sinnúmero de trámites y actos judiciales que no siempre fueron resueltos de modo satisfactorio y a tiempo. En algunos casos, los plazos no vencían sino después de la fecha tope del 10 de agosto; los recibos correspondientes quedaron en poder de empresarios cristianos que se comprometieron a cobrar lo debido. Pero hubo deudores que se negaron a pagar, pretextando el consabido *fraude de usura*. El Consejo Real tuvo que intervenir para que todo litigio quedara resuelto rápidamente, lo cual no siempre fue posible. En determinados casos usaron los reyes de clemencia y magnanimidad. Como arrendatario de impuestos, Isaac Abravanel debía al tesoro real más de un millón de maravedís; entregó los recibos a la corona para que ésta los ingresase más tarde y, en agradecimiento por los servicios prestados, se le dio licencia para sacar oro, moneda y joyas por un valor de mil ducados.

Llegó por fin el momento cruel en que tuvieron los judíos que salir de la patria en la que habían vivido durante siglos. Refiere Bernáldez que «casaron todos los mozos y mozas que eran de doce años arriba unos con otros, porque todas las hembras desta edad arriba fuesen a sombra y compaña de maridos [...]. Salieron de las tierras de sus nacimientos chicos y grandes, viejos y niños, a pie y caballeros en asnos y otras bestias, y en carretas, y continuaron sus viajes cada uno a los puertos que habían de ir; iban por los caminos y campos por donde iban con muchos trabajos y fortunas; unos cayendo, otros levantando, otros muriendo, otros naciendo, otros enfermando, que no había cristiano que no hubiese dolor de ellos y siempre por do iban los convidaban al bautismo y algunos, con la cuita, se convertían y quedaban, pero muy pocos, y los rabíes los iban esforzando y hacían cantar a las mujeres y mancebos y tañer panderos». Isaac Abravanel había dedicado casi todo su tiempo a organizar la salida, contratando barcos, con la colaboración de un funcionario real, Luis de Santángel, y del banquero genovés Francisco Pinelo. En algunos casos, los reyes dieron órdenes para que se protegiera a los judíos hasta la frontera o hasta el lugar de embarque. También en aquel trance doloroso fueron expuestos los judíos a vejaciones y extorsiones de toda clase. Todos los gastos corrían a cargo de los expulsados: viajes, manutención, flete de los barcos, derechos de paso... Contrataban a precios muy elevados navíos cuyos dueños luego no cumplían el contrato; otros patrones asesinaron a los que llevaban para robar lo poco que poseían. ¿Cuántos fueron los judíos que salieron entonces de España? Las evaluaciones que se han dado varían entre 40.000 y 350.000; Bernáldez habla de 170.000. Los trabajos más recientes, basados en fuentes fidedignas, arrojan un total de menos de 50.000, teniendo en cuenta los que regresaron. Los hubo en una proporción difícil de precisar. Luis Suárez Fernández ha podido dar una lista de 177 nombres, por lo general de cabezas de familia, lo que implica que el número de individuos sea más elevado. Gran parte de los que se habían marchado a Fez, en vista del mal trato que se les dio, prefirieron volverse a España y pidieron al gobernador de Arcila que los bautizara. El 10 de noviembre de 1492 se acordó regularizar aquellas situaciones: las autoridades eclesiásticas y civiles tendrían que presenciar el bautismo de los que se convirtiesen en España. Si la conversión se había hecho en el extranjero, se exigían pruebas y testimonios que lo confirmasen. En casos semejantes estaba dispuesto que a los judíos se les devolverían todos sus bienes por el mismo precio en que los habían vendido. Se posee documentación sobre retornos hasta 1499 por lo menos. A los que regresaban se les invitaba a mezclarse con los cristianos y a recibir una instrucción religiosa adecuada. Por otra parte, una provisión del Consejo Real de 24 de octubre de 1493 amenazó con graves sanciones a los que injuriasen a aquellos cristianos nuevos, llamándoles tornadizos, por ejemplo.

La expulsión y las condiciones en las que se llevó a cabo fueron espantosas y suscitan la repulsión; al fin y al cabo, eran españoles los expulsados; España era su patria, la tierra en la que vivieron sus antepasados, muchos de ellos desde antes de la era cristiana. El decreto de 1492 y la creación de la Inquisición quedarán siempre como una mancha sombría en el historial de Fernando e Isabel. Pero no por ello sería justo equipararlos con los sangrientos dictadores que ha conocido el siglo XX; los Reyes Católicos no pueden ser comparados con Hitler, ya que, como vamos a verlo, ellos no querían exterminar a los judíos, sino desterrar el judaísmo; el matiz es fundamental. La expulsión fue un acto de barbarie, desde luego, pero desgraciadamente la razón de Estado nos ha acostumbrado a semejantes decisiones y la historia más reciente lo confirma. A finales del siglo XVII, Luis XIV no dudó en echar de Francia a los protestantes, y lo hizo por los mismos motivos que impulsaron a los Reyes Católicos a expulsar a los judíos: había que limpiar el reino de los elementos que se negaban a adoptar el credo religioso mayoritario. Terminada la Primera Guerra Mundial, las naciones vencedoras —todas ellas democráticas— no tuvieron escrúpulos en recomendar expulsiones masivas —o por lo menos en consentirlas—: Francia echó de Alsacia a miles de alemanes por considerar que su presencia representaba un peligro para la seguridad del Estado; nadie protestó cuando, por las mismas fechas, en virtud de los tratados de Neuilly (1919) y de Lausana (1923), 53.000 búlgaros, 250.000 griegos y más de un millón de turcos fueron expulsados de sus respectivas patrias

porque los vencedores juzgaron que ello era necesario para evitar conflictos ulteriores. Después de la Segunda Guerra Mundial, fueron doce millones los alemanes a los que se obligó a abandonar las tierras donde vivían en Polonia, Prusia Oriental y Checoslovaquia... O sea, que tan bárbaras se mostraron las democracias occidentales del siglo XX al desplazar a millones de seres humanos como la España de los Reyes Católicos al expulsar a 50.000 judíos. Es justo recordarlo, pero no hay derecho a perdonar a las primeras lo que se sigue censurando en la segunda.

En 1492 termina, pues, la historia del judaísmo español, que sólo llevará en adelante una existencia subterránea, siempre amenazada por el aparato inquisitorial y la suspicacia de una opinión pública que veía en judíos, judaizantes e incluso conversos sinceros a unos enemigos naturales del catolicismo y de la idiosincrasia española, tal como la entendieron e impusieron algunos responsables eclesiásticos e intelectuales, en una actitud que rayaba en el racismo. Queda por sacar en claro los motivos que empujaron a los Reyes Católicos a tomar tan drástica medida. Se ha gastado infinidad de tinta en este esfuerzo y se han propuesto interpretaciones de toda clase, algunas francamente descabelladas. Todas estas interpretaciones pueden agruparse en torno a unos pocos esquemas.

Hay que descartar, en primer lugar, una interpretación simplista: la codicia de unos soberanos apremiados por las necesidades financieras y deseosos de hacerse con la fortuna de los judíos. La hipótesis no resiste al examen. Súbditos y vasallos de la corona, los judíos dependían totalmente de ella; no disponían como los cristianos de una institución como las Cortes capaz de poner ciertos límites, siempre teóricos y muy relativos, pero reales. Los judíos no tenían ninguna garantía. Los monarcas podían exigir de ellos lo que se les antojaba y así lo hicieron en varias circunstancias a lo largo de la Edad Media y en tiempos de los Reyes Católicos, con motivo, por ejemplo, de la guerra de Granada. No se entiende lo que hubieran ganado los reyes con despojar a los judíos en el momento de la expulsión. Del edicto sacaron provecho particulares sin escrúpulos que compraron por poco dinero bienes valiosos y cometieron otros muchos abusos. La corona no parece que se haya beneficiado mucho de la operación. Los judíos les interesaban más como contribuyentes, pero con la expulsión de los contribuyentes desaparecen las contribuciones. Como dijo un día Antonio Domínguez Ortiz, la mejor manera de establecer un impuesto sobre el capital no es suprimir el capitalismo y los capitalistas; sería matar la gallina de los huevos de oro. La expulsión obligó a los judíos a malvender sus bienes en pocas semanas y en condiciones muy arriesgadas, pero no significó una confiscación en beneficio de la corona. Esta exigió, naturalmente, que los judíos le pagasen lo que le debían, pero tampoco aprovechó la oportunidad para despojarlos. En este sentido merece citarse la carta de Don Fernando al gobernador de Aragón, el 11 de junio de 1492: «Tenemos admiración que penséis que queramos tomar para Nos los bienes de los judíos, porque es cosa muy apartada de Nuestra voluntad [...]. Bien queremos que nuestra corte cobre, como es razón, todo lo que de justicia le perteneciere en los dichos bienes, así por las deudas que nos deben los dichos judíos como por razón de la pecha y otras rentas reales que tenemos sobre esa aljama; pero, pagado lo que a Nos pertenece y lo que se debe a los acreedores, lo que quedare se debe restituir a los judíos, a cada uno lo suyo, para que hagan dello a su voluntad».

Además, se ha exagerado mucho la importancia de los judíos en la vida económica y su papel como motor del capitalismo incipiente. En el momento de la expulsión esta importancia y este papel ya no eran lo que habían sido. En vista de la documentación publicada sobre fiscalidad y actividades económicas, no cabe la menor duda de que los judíos no constituían ya una fuente de riqueza relevante, ni como banqueros ni como arrendatarios de rentas ni como mercaderes que desarrollasen negocios a nivel internacional. Es lo que confirma la situación en 1492 y en los años siguientes. La expulsión provocó en muchas localidades trastornos de todo tipo en la actividad económica. Hubo que prescindir de la noche a la mañana de determinados artesanos o comerciantes. Las rentas acusaron a veces bajas importantes, como está documentado para Sevilla y como se puede averiguar en otras muchas partes. A decir verdad, las dificultades habían empezado unos diez años antes con el establecimiento de la Inquisición; la emigración de conversos sevillanos a lugares de señorío acarreó un verdadero colapso en el comercio de la ciudad y en las rentas reales; su marcha provocó gran mengua en las finanzas municipales; el mayordomo Juan de Sevilla escribe el 2 de septiembre de 1482: «Los cuales dichos conversos eran los principales arrendadores». Lo mismo ocurrió en Zamora, Barcelona y otras muchas ciudades. A los reyes no se les había ocultado que su política en relación con judíos y conversos podía acarrear consecuencias de este tipo; lo pospusieron todo al objetivo que se habían fijado; es lo que se ve por la respuesta de Don Fernando a la ciudad de Barcelona: «Antes que nos hubiésemos deliberado en dar lugar en que esta Inquisición se hiciese en ciudad alguna de nuestros reinos, hubimos bien considerado y visto todos los daños e incrementos que desto se podía seguir y que a nuestros derechos y rentas reales le provendría. Pero como nuestra firme intención y celo es anteponer el servicio de Nuestro Señor Dios al nuestro [...], queremos que aquélla en todo caso se haga, todos otros intereses posposados». En la *Crónica* de Pulgar (cap. CXX), se atribuye a la reina la misma idea, casi en los mismos términos:

«Como quiera que la ausencia desta gente despobló gran parte de la ciudad [Sevilla] y fue notificado a la reina que el gran trato que en ella había se disminuía y sus rentas por esta causa se abajaban en gran cantidad, pero ella estimaba en muy poco la disminución de sus rentas y decía que, todo interés pospuesto, quería limpiar su reino de aquel pecado de herejía». Esto demuestra que los Estados no siempre determinan su conducta en función del mero interés económico; en ciertas circunstancias son capaces de sacrificar deliberadamente intereses de este tipo para conseguir fines, incluso ideológicos, que les parecen merecer toda su atención, cueste lo que cueste[60]. De todas formas, la expulsión de los judíos produjo problemas a nivel local, pero no una catástrofe nacional. Es a todas luces descabellado atribuir a aquel acontecimiento la decadencia de España y su pretendida incapacidad a adaptarse a las transformaciones del mundo moderno. Todo lo que sabemos ahora demuestra que la España del siglo XVI no era precisamente una nación económicamente atrasada. Su pujanza, en el terreno demográfico y comercial, le venía de antes y la expansión se prolongó por lo menos hasta finales de la centuria. La expulsión de los judíos se realizó en un momento de auge y prosperidad. En términos estrictamente demográficos y económicos y prescindiendo de los aspectos humanos, la expulsión no supuso para España ningún deterioro sustancial, sino solamente una crisis pasajera rápidamente superada.

En muchos casos los judíos habían sido desplazados por los conversos, pero éstos no estaban implicados en el edicto de 1492. Ahora bien, subrayan los partidarios de esta tesis, no se puede separar a los judíos de los conversos; ambos grupos están unidos en una común persecución: se destierra a los unos; la Inquisición se encarga de los otros. Es cierto y, con este argumento, pasamos a una interpretación más amplia, de tipo materialista, que ha conocido larga difusión. Estaríamos frente a un episodio de la lucha de clases entre los tradicionales grupos de privilegiados y una burguesía incipiente. Según esta tesis, la expulsión habría sido inspirada por la nobleza feudal a fin de eliminar aquel sector de las clases medias —los judíos, principalmente— que podía constituir una amenaza para ella y para su ambición de dominar y controlar el Estado; la nobleza como tal representaba un estamento del pasado y se negaba a admitir la influencia creciente en la sociedad de aquellos elementos que se apoyaban en el capital y en las actividades económicas. La defensa de la fe y de la ortodoxia no serían, pues, sino un mero disfraz ideológico para encubrir objetivos mucho más concretos; por medio de las sentencias de muerte, confiscaciones de bienes, inhabilitación para ocupar cargos públicos, que eran las penas pronunciadas por la Inquisición contra los judaizantes, de lo que se trataba en realidad era de amedrentar a todos los conversos y eliminar una clase rival, la burguesía incipiente; la expulsión de los judíos era la prolongación lógica y cronológica de la creación del Santo Oficio y perseguía los mismos fines[61].

Las cosas no son tan claras. Sería absurdo sostener que la política religiosa de los Reyes Católicos se guiaba sólo en el terreno de las ideas puras, sin mezcla de consideraciones materiales. Estaban en juego muchas cosas: intereses concretos, desde luego, pero también la concepción de lo que debía ser el Estado moderno. En sí la interpretación de determinados acontecimientos en términos de lucha de clases es aceptable; todo depende de las situaciones que se pretende explicar. ¿Fueron la Inquisición y la expulsión de los judíos un episodio de la lucha de clases? Una respuesta afirmativa implica dos condiciones previas:

—Que existan clases

—Que estas clases estén enfrentadas.

Demos por sentado que la nobleza formara una clase social, a pesar de los distintos niveles que puedan existir en su seno, desde los ricos hombres —los que en el siglo XVI serán conocidos como Grandes— hasta los hidalgos y caballeros, a pesar también de las oposiciones a las que daba lugar la ambición de poder y la sed de riquezas. La nobleza castellana del siglo XV seguía siendo fundamentalmente terrateniente; poseía feudos extensos y percibía rentas considerables. La reordenación llevada a cabo por los Reyes Católicos en las Cortes de Toledo de 1480 había puesto fin a muchos abusos, pero había dejado a la nobleza su importancia económica y su prestigio social. En la sociedad española de la época había también burgueses enriquecidos en el negocio nacional y sobre todo internacional que empezaban a intervenir en empresas manufactureras. ¿Eran todos aquellos burgueses judíos o conversos? No, los judíos no formaban en el momento de la expulsión una poderosa clase media; la inmensa mayoría se componía de modestos artesanos, buhoneros, pequeños prestamistas. La ecuación: judíos = burguesía carece de fundamento. Se basa en la teoría ya superada por la investigación histórica sobre el papel de los judíos en los orígenes del capitalismo y de la economía monetaria. En el caso de España se apoya en una pretendida incapacidad de los españoles para las actividades económicas. No todos los judíos y conversos eran burgueses, ni mucho menos, y los que lo eran no eran los únicos burgueses.

¿Constituían aquellos judíos burgueses una amenaza para la nobleza de cuño tradicional? La documentación indica más bien lo contrario. Señala la presencia de judíos en las cortes señoriales donde ocupan puestos financieros, tales como arrendadores, tesoreros, etc., o sea, que eran colaboradores al servicio de los Grandes. Éstos los necesitaban y fueron los primeros directamente perjudicados por su

expulsión, ya que muchas aljamas estaban situadas en sus territorios y contribuían a su prosperidad. Además es un hecho comprobado que muchos magnates protegían a los conversos y a los judíos, los cuales se sentían más en seguridad en los lugares de señorío. Recuérdese lo que ocurrió cuando la Inquisición se instaló en Sevilla: muchos conversos fueron a refugiarse en los territorios del duque de Medinasidonia, del conde de Niebla y otros poderosos. El edicto de 1492 prevé precisamente el caso de que algunos judíos traten de escapar a la orden de expulsión poniéndose bajo la protección de señores; los señores que les den ayuda incurren en pena de confiscación de bienes, vasallos, fortalezas, heredamientos, mercedes. Esta mención, por sí sola, nos enseña que los Reyes Católicos sospechaban de una posible intervención de los nobles a favor de los judíos. Un episodio posterior acaba aclarando el problema. La revolución comunera fue, a mi juicio, de claro sentido moderno; trató de cambiar profundamente la ordenación política del reino, introduciendo un control sobre el poder real. Fue, si se quiere, un movimiento burgués o, por lo menos, de clases medias. Pues bien, la revolución comunera fracasó porque chocó con la oposición de la nobleza y también con la de los auténticos burgueses, los de Burgos. La defección de Burgos y su adhesión a los gobernadores fueron un golpe durísimo asestado a la Junta de Tordesillas que nunca volvió a recuperarse. En esta ocasión, los burgueses, dueños del gran comercio internacional, se sintieron solidarios de los magnates, ya que sus intereses eran exactamente complementarios: a los nobles, como propietarios de ganados y pastos, les convenía mantener la producción de lana merina que los negociantes de Burgos vendían en el extranjero. No puede darse caso más evidente de solidaridad política basada en intereses económicos complementarios. Sería, pues, erróneo ver en la nobleza y en la burguesía castellanas de fines del siglo XV y principios del XVI dos clases antagónicas; todo parece indicar lo contrario.

En una variante de la interpretación clasista no es la nobleza la que se propone eliminar a los judíos, sino la burguesía o, mejor dicho, las oligarquías urbanas. Éstas han apoyado a los Reyes Católicos durante la guerra de sucesión y les han permitido acceder al poder. Como recompensa, habrían exigido y obtenido la expulsión de los judíos. Es cierto que varios concejos y las Cortes, emanación de las ciudades, se han mostrado en repetidas ocasiones hostiles a los judíos, pidiendo el cumplimiento de disposiciones anteriores sobre discriminación de aquella categoría y, principalmente, la aplicación de las leyes contra la usura. Es que las oligarquías urbanas, cuya voz se oye en las Cortes, representación de las ciudades, son deudoras de prestamistas judíos, tanto a título personal como colectivo, como miembros de los regimientos; por ello ponen tanto empeño en reclamar que se prohíba o regule la que ellas llaman usura. Desde 1480 en adelante, los reyes habían satisfecho aquellas reivindicaciones y se habían mostrado muy rigurosos en llevarlas a la práctica. Aquella tesis no tiene en cuenta dos elementos de la cuestión. Primero, la expulsión viene a completar el dispositivo iniciado con la creación de la Inquisición, es decir, que no son únicamente los judíos los perseguidos, sino también los conversos. Si se tiene en cuenta la posición que los conversos ocupaban en los regimientos, no se explica que estos regimientos hubieran desencadenado una represión que forzosamente recaía también sobre los conversos. En segundo lugar, los Reyes Católicos controlan los regimientos: la presencia de corregidores, de nombramiento real, en las principales ciudades impide a los municipios entrometerse en ciertos asuntos que se consideran reservados a la corona; los mismos corregidores tienen gran cuidado de evitar que se designen como procuradores a Cortes a personas que puedan encabezar cualquier forma de oposición; los corregidores procuran también que no se den a aquellos procuradores poderes limitados o condicionales como sería votar los servicios a cambio de determinadas concesiones por parte de la corona. Todo está previsto, pues, para que no surjan oposiciones y para que la corona tenga en cada momento las manos libres. En estas condiciones, ¿cómo hubieran podido las oligarquías urbanas imponer a un régimen autoritario como el de los Reyes Católicos una decisión de tanta trascendencia como la expulsión de los judíos? Parece muy poco probable.

Ninguna de las interpretaciones precedentes se ajusta, pues, a la realidad histórica. Es que buscan en el edicto de 1492 segundas intenciones, lo que puede haber detrás del disfraz ideológico. Si en vez de tratar de descubrir en el edicto lo que se calla intentamos analizar lo que se dice, nos encontramos con una evidencia, una perogrullada si se quiere: los reyes justifican su decisión por motivos únicamente religiosos; lo que les preocupa es la asimilación total y definitiva de los conversos; para ello, fracasadas las medidas anteriores, acuden a una solución drástica: la expulsión de los judíos para cortar de cuajo el mal. ¿Por qué no tomar en serio aquella voluntad declarada? Hay una lógica antiherética en el edicto; lo que importa es explicarla: ¿cómo entender este ensañamiento contra judíos y judaizantes, si descartamos toda explicación fundada en las infraestructuras sociales y económicas, ya que por esta vía parece que no llegamos a ninguna parte?

Planteada así la cuestión, topamos con una respuesta simple y a decir verdad simplista: el odio de las masas cristianoviejas contra judíos y conversos, odio que los reyes o bien comparten personalmente o bien utilizan de una manera demagógica para congraciarse con la opinión pública, diríamos hoy, y seguir la corriente mayoritaria. Lo primero es insostenible. Todo indica, al contrario, que los reyes no sentían

ninguna repugnancia personal hacia judíos y conversos. Varios de sus colaboradores de más confianza procedían de este grupo. Pensemos en el mayordomo Andrés de Cabrera, que desempeñó un papel decisivo en la proclamación de Doña Isabel; pensemos en Abraham Seneor, que también interviene en los primeros meses del reinado, prestando dinero en momentos de apuros, a quien los reyes confían los mecanismos financieros de la Santa Hermandad y a quien nombran tesorero mayor del reino. Pensemos en otros muchos judíos (Mayr Melamed, Isaac Abravanel...) que ocupan puestos clave, sin hablar de los médicos que asisten a la reina en el cuidado de su salud o en circunstancias delicadas. Pensemos en fray Hernando de Talavera, confesor de Doña Isabel, a quien encontramos en todos los acontecimientos importantes: la guerra de sucesión, la reorganización llevada a cabo en las Cortes de Toledo, la puesta en marcha de la Santa Hermandad, la guerra de Granada, las discusiones con Colón a propósito de los viajes de descubrimiento... Otro tanto se puede decir de Don Fernando. Los reyes no manifestaron, pues, ninguna repugnancia u odio personal contra judíos o conversos; de lo contrario, no se comprendería que se hubiesen rodeado de tantos judíos hasta 1492 y de tantos conversos, antes y después de 1492.

¿Trataron los reyes de congraciarse con las masas fingiendo compartir unos prejuicios de que ellos mismos estaban alejados? Esto es más o menos lo que sugiere Américo Castro: el rey —a quien Castro atribuye el protagonismo principal en el asunto[62]—tomó la decisión de expulsar a los judíos a fin de complacer al pueblo y crear una monarquía popular. La hipótesis no tiene sentido. Los reyes imponen un régimen autoritario; no permiten que el estamento nobiliario se entrometa en los asuntos políticos; procuran limitar al máximo los privilegios del clero en materia de jurisdicción; reducen el papel de las Cortes y ¿hubieran capitulado ante una opinión pública que no tenía un ápice de representación organizada en aquella época? Es totalmente improbable. En otro libro, he tratado de señalar cuál era la base social del régimen de los Reyes Católicos: esencialmente la nobleza, el clero, las clases medias (ganaderos, comerciantes, letrados); la política económica de los reyes favorece a la Mesta, a la ganadería trashumante, a la exportación de lanas y materias primas, en detrimento de los agricultores, artesanos y manufactureros; éstas son las *clases aplastadas*, en palabras de Pierre Vilar: el campesinado castellano esencialmente que formaba la inmensa mayoría de la población, pero una mayoría muda, que no tiene la palabra ni a nadie que hable por ella para defenderla y que se ve sacrificada. ¿Por qué hubieran tenido los reyes que preocuparse por lo que opinaban las masas acerca de judíos y conversos cuando no atendían a los intereses más concretos de aquellas masas? De las tres versiones que se conservan del edicto de expulsión —la de Torquemada, la castellana y la aragonesa—, sólo la tercera, firmada sólo por Don Fernando, se refiere al tema de la usura, en términos muy duros, por cierto: «Hallamos los dichos judíos, por medio de grandísimas e insoportables usuras, devorar y absorber las haciendas y sustancias de los cristianos, ejerciendo inicuamente y sin piedad la pravedad usuraria contra los dichos cristianos públicamente y manifiesta como contra enemigos y reputándolos idólatras, de lo cual graves querellas de nuestros súbditos y naturales a nuestras orejas han pervenido». En las otras dos versiones no se lee una sola mención, ni siquiera la menor alusión, a este asunto. Otras de las acusaciones que se venían repitiendo desde hacía siglos contra los judíos, pueblo deicida, profanación de hostias, crímenes rituales..., no aparecen en ninguna de las tres versiones a pesar del muy reciente caso del Santo Niño de La Guardia, cuyo desenlace ocurrió sólo cuatro meses antes de la firma del decreto. Lo que sobresale en el decreto son los aspectos religiosos. No cabe duda de que las medidas represivas contra judíos y conversos encontraron amplia aceptación en las masas cristianoviejas pero ello no significa que hayan sido inspiradas por aquellas masas.

Varios autores lo admiten hoy: es el celo por la religión el que inspira fundamentalmente a los reyes a la hora de expulsar a los judíos. No se trataría de antisemitismo en el sentido moderno de la palabra, sino de antijudaísmo. A partir de estas premisas, correctas desde luego, algunos van más lejos: todo lo explican por el fanatismo de una reina[63] impregnada de devoción, dispuesta a sacrificarlo todo por ensalzar la fe católica, por complacer a Dios. No parece acertado este camino.

Desde luego, Fernando e Isabel eran sinceramente católicos y procuraban cumplir los preceptos y las obligaciones que ello suponía. Es posible que Isabel lo fuera más que Fernando y que haya llevado hasta la perfección el cultivo de las virtudes evangélicas; por ello han pensado algunos en nuestro tiempo que merecía ser canonizada. No puedo ni quiero terciar en este tema; doctores tiene la Iglesia para estos casos. Lo que pasa en el fuero interno, nadie lo sabe a ciencia cierta. Al historiador sólo le compete examinar los hechos en su objetividad. Desde este punto de vista, Fernando e Isabel fueron esencialmente monarcas, políticos, y como tales hay que valorar su conducta. Cualesquiera que fueran sus sentimientos íntimos, realizaron una labor que se puede apreciar en términos objetivos, sin apelar a motivos de índole religiosa. Antes de que empezara el reinado, en 1473, el poeta y futuro colaborador de los Reyes Católicos Gómez Manrique daba estos consejos a la princesa Isabel: «No os demandarán / cuenta de lo que rezáis; / ni si os disciplináis / no os lo preguntarán. / De justicia si hicistes, / despojada de pasión; / si los culpados punistes, / o los malos consentistes. / [...] Desto será la cuestión». Lo que se propone a la futura reina es un

programa esencialmente político; se la invita a no confundir los planes: la religión es una cosa; la política es otra; puede que coincidan; puede que no. Naturalmente, no conviene llevar la separación demasiado lejos; Fernando e Isabel no son ni podían ser indiferentes a los problemas religiosos; pero, en el fondo, Gómez Manrique tiene razón: son jefes de Estado y sus preocupaciones esenciales son de orden temporal; no subordinan la política a la religión. Maquiavelo insinuaba lo contrario: para él, Fernando por lo menos tuvo la tentación de utilizar la religión para fines políticos; al fin y al cabo la Inquisición es una cuestión política. El restablecimiento del prestigio de la monarquía, la creación del Estado moderno, la guerra de Granada, la expansión en Italia y en el Nuevo Mundo, todo ello puede explicarse sin tener que acudir a una inspiración predominantemente religiosa. No hay ningún motivo objetivo para tachar a los Reyes Católicos o a la sola Isabel de fanatismo religioso en el sentido peyorativo que se da a la palabra. La expulsión de los judíos fue un acto de una terrible dureza y fue llevada a cabo en condiciones particularmente inhumanas, sin miramientos ni escrúpulos, pero aquella dureza y aquella inhumanidad no fueron peores que otros acontecimientos que ocurrieron en la época y en toda época, dentro y fuera de España. Pensemos en la manera en la que se desarrollaron varios episodios de la guerra de Granada, por ejemplo cuando se redujo a esclavitud a toda la población de Málaga. Nada nos autoriza, en el caso del tratamiento dado a los judíos, a achacar al fanatismo religioso de los reyes esta medida, por cruel que parezca. La razón de los Estados nos ha acostumbrado a semejantes atropellos a los derechos humanos. La idea de expulsar a los judíos parte de la Inquisición; de esto no hay duda y se explica por motivos de carácter religioso: a muchos, en Europa —ya hemos visto cómo reacciona el alemán Popielovo— les extraña la singularidad de España, donde los judíos siguen teniendo una existencia legal. Parece ser que, en Sevilla (1478-1479), el nuncio Nicolás Franco transmitió a los reyes las preocupaciones del papa Sixto IV por la anomalía que significaba aquel hecho. El mismo Sixto IV, en una bula de 1484, no disimula su disgusto: «en los reinos de España, y sobre todo en la provincia de Andalucía, judíos y sarracenos viven mezclados y juntos con los cristianos y que visten la misma clase de trajes que éstos». Torquemada hace suyo el argumento y lo desarrolla: el objetivo final del cristianismo es lograr que los judíos se conviertan, pero la esperanza de lograrlo se pierde si el judaísmo sigue siendo legalmente autorizado; además el estatus jurídico de los judíos incita a los conversos a judaizar; la solución definitiva del problema converso exige, pues, la prohibición del judaísmo[64]. Es interesante observar que éste ya fue uno de los argumentos que se esgrimió para justificar la expulsión de los judíos de Inglaterra: su presencia impedía que se asimilaran completamente los convertidos y les incitaba a judaizar[65]. A la Inquisición le pareció, pues, la expulsión de los judíos la mejor forma de acabar con los conversos judaizantes: quitada la causa —la comunicación con los judíos—, desaparecería el delito. Éstos son los motivos que se exponen largamente en las tres versiones del edicto de expulsión. Los Reyes Católicos toman la idea a su cuenta, pero esto no quiere decir que obren bajo la presión de los inquisidores. Las preocupaciones, para ellos, también son religiosas: la herejía no es de su agrado; quieren *limpiar* el reino de ella. También hay que tener en cuenta el ambiente mesiánico en el que vive la corte después de la toma de Granada: los reyes deben de estar convencidos de que ya ha llegado la hora de que se marchen los judíos; aquella premisa escatológica parece implícita en la redacción del decreto de expulsión. Además sus preocupaciones son políticas: esperan que la eliminación del judaísmo facilite la asimilación definitiva y la integración de los conversos en la sociedad española. El acuerdo entre los inquisidores y los reyes sobre la decisión disimula un desacuerdo sobre los motivos de aquella decisión.

Hemos señalado varias veces la correlación que se da casi siempre entre los momentos de máxima tensión antijudía y las épocas de crisis económicas o debilitamiento del poder político. Es entonces cuando se procura achacar a los judíos la responsabilidad de las dificultades o cuando las facciones usan del tema judío para atraer partidarios a su causa. Las matanzas de 1391 constituyeron la más clara demostración de aquella regla; el hambre y la carestía coincidieron con un vacío de poder, con lo cual los energúmenos de Fernán Martínez tuvieron rienda suelta. Las medidas discriminatorias de los Reyes Católicos no parecen adecuarse a este esquema. Castilla conoce un período de expansión y nadie se atreve ya a luchar contra el poder estatal y sus representantes. La comunidad judía se recupera y la protección real le garantiza la seguridad. Sin embargo, es entonces cuando el judaísmo español sufre la más grave tragedia de su historia hasta quedar totalmente eliminado. Es que la monarquía de los Reyes Católicos se está alejando en aquella época de los moldes medievales. Algo nuevo se está gestando que implica planteamientos originales. Luis Suárez Fernández está en lo cierto al situar la expulsión de los judíos dentro del proceso de construcción del Estado moderno. Este Estado, que trata de imponer su autoridad —*el poderío real absoluto*— a todos los grupos e individuos del reino, ya no se daba por satisfecho de la variedad de los tiempos medievales. Exigía una mayor cohesión social y para ello la unidad de fe parecía lo más apropiado. «Antes de los nacionalismos forjados en el siglo XIX —escribe Braudel—, los pueblos no se sentían verdaderamente vinculados más que por el sentimiento de pertenecer a una misma religión». Lo explica muy bien Julián Marías: «En la Edad moderna, que empieza a ser racionalista, surge un principio de unitarismo y uniformidad. Se piensa que,

puesto que España es cristiana, los españoles deben ser cristianos; se desliza en las mentes la noción, más o menos clara, de que el que no es cristiano no es plenamente español, es en alguna medida "desleal", lo que no se le hubiera ocurrido a un hombre de la Edad Media»[66]. Estamos frente a un típico problema de identidad nacional: para los reyes de España, como para todos los soberanos de Europa, la cohesión del cuerpo social exige la asimilación de las comunidades minoritarias a la cultura dominante, considerada como consustancial al concepto de nación. Así se comprenden, primero, la creación de la Inquisición para obligar a los conversos a asimilarse definitivamente, luego, el decreto de 1492: el que no quiera asimilarse —es decir convertirse—, que salga del reino. Los reyes esperaban probablemente que la inmensa mayoría de los judíos de España se convertiera; de esta forma, por vía compulsoria, se llegaría a la meta: una nación que comulgara en los mismos ideales. No se trataba de racismo: lo que se pretendía desterrar no era una raza, sino un credo religioso. Hoy nos parece una barbaridad —y lo es— semejante planteamiento por el que se quiere obligar a una minoría a renunciar a su fe, a sus creencias religiosas o filosóficas. En el siglo XVI se sienta la norma de que los súbditos deben seguir la religión del príncipe (*cujus regio ejus religio*); cuando éste es protestante, aquéllos también lo serán, mal que les pese; y si el príncipe es católico, obligará a sus súbditos a serlo también; véase lo que ocurre en Francia en el siglo XVII: Luis XIV expulsa sin miramientos a los protestantes en 1685, en vísperas del Siglo de las Luces. Los judíos y los protestantes de Francia han tenido que esperar hasta 1789 para quedar incorporados plenamente a la comunidad nacional; a los católicos de Inglaterra, sólo en 1830 se les permitió gozar de los derechos cívicos. En toda Europa, y no solamente en España, desde el inicio de la Edad Moderna, triunfa el principio de unitarismo y racionalidad: la pertenencia a una nación exige la homogeneidad cultural y ésta se fundó primero en la religión, mucho más tarde en normas laicas. Al proceder a la expulsión de los judíos, España no se aleja, pues, de la modernidad europea; no impone la uniformidad ideológica cuando Europa comienza a caminar por la senda del pluralismo, sino todo lo contrario: España se anticipa a lo que, en toda Europa, va a convertirse en norma hasta el final del Antiguo Régimen: una ley, una fe, un rey. Los judíos de España fueron víctimas de aquella norma. España no constituye ninguna excepción, salvo que se adelantó a las demás naciones, tal vez porque no estaba aún totalmente unificada. Más allá de las diferencias que siguen existiendo entre los territorios castellanos y los de la Corona de Aragón, la comunidad de fe viene a reforzar el sentimiento de solidaridad entre todos los súbditos. Las medidas de los años 1480-1492 señalan un cambio significativo en la política religiosa de la España medieval que, a decir verdad, representaba un caso singular en la Europa cristiana. La tolerancia medieval —o lo que se suele llamar así— se explica por la situación de la Península, dividida en territorios moros y cristianos. Con el final de la reconquista ya no tiene sentido la tolerancia anterior; España se convierte en una nación cristiana más, como todas las que existen en Europa. No es casual que el decreto de expulsión de los judíos se haya firmado tres meses después de la toma de Granada.

Estas circunstancias, sin embargo, sólo explican un aspecto de la cuestión. Hay otro que creo oportuno destacar. Lo que desaparece en 1492 no es únicamente el judaísmo; es la comunidad judía con su estatuto de relativa autonomía. Al leer algunos autores o ensayistas que han tocado el tema se tiene la impresión de que se trata de una cuestión de tolerancia religiosa a nivel individual: ¿qué más les daba a los reyes que algunos de sus súbditos fuesen judíos y otros, la mayoría, cristianos? En realidad, la situación antes de 1492 era mucho más compleja. El judaísmo no era una simple cuestión individual; el catolicismo tampoco, por cierto. Estaba organizado como una comunidad separada, una microsociedad, al margen de la sociedad cristiana mayoritaria. Dentro de las aljamas, se regía por sus propias normas jurídicas y culturales; disponía de sus propios dirigentes y jueces; tenía no sólo lugares de culto, sino escuelas, cementerios..., que les eran particulares; para mantener aquellas estructuras, recaudaba tasas especiales. Los procuradores de las aljamas se reunían de vez en cuando en asambleas que examinaban los problemas comunes a todas, particular pero no exclusivamente las contribuciones que exigía la corona. O sea, que el judaísmo español no era cosa privada y personal; tenía una estructura comunitaria dotada de autonomía; formaba un enclave en la sociedad feudal. ¿Podía el Estado, sobre todo un Estado moderno, con su afán de racionalización, admitir la permanencia de tal estructura derogatoria, separada del derecho común? ¿Es compatible la presencia de comunidades separadas y autónomas con la pertenencia a la nación? Éste es el problema que tuvieron que examinar los reyes; de la afirmación del derecho de cada uno a ser diferente se pasa pronto a exigir una diferencia de derechos, es decir, la constitución de comunidades separadas. La España de los Reyes Católicos resolvió el problema de manera negativa. Lo que se pretendió entonces fue asimilar completamente a judaizantes y judíos para que no existiera más que cristianos. Debieron de pensar los reyes que la perspectiva de la expulsión animaría a los judíos a convertirse masivamente y que así una paulatina asimilación acabaría con los restos del judaísmo. Se equivocaron en esto. Una amplia proporción prefirió marcharse, con todo lo que ello suponía de desgarramientos, sacrificios y vejaciones, y seguir fieles a su fe. Se negaron rotundamente a la asimilación que se les ofrecía como alternativa.

Se dirá: ¿por qué no se procedió de la misma forma con los mudéjares que formaban minorías importantes en el valle del Ebro, en el reino de Valencia y en el recién conquistado de Granada? No hay que interpretar la diferencia del trato concedido a judíos y musulmanes en 1492 como una renunciación de los soberanos a establecer la unidad religiosa de España. La verdad es que el caso de los moros parecía menos urgente. Se pensaba en una paulatina conversión de los moros. El primer arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, desarrolló en este sentido un apostolado y una política persuasiva que contrasta con los métodos violentos empleados contra los judíos. Esta política no podía dar resultados inmediatos. Por eso, a finales del siglo XV, las autoridades decidieron anular varias de las garantías concedidas en 1492, cambio de actitud que provocó la sublevación de la población mora de Granada en 1500. Dos años más tarde, los reyes aplicaron a los moros medidas semejantes a las que habían tomado contra los judíos; se les obligó a convertirse o a salir de España. La mayoría de ellos prefirió quedarse en España; se hicieron católicos, pero los cristianos nuevos de moros, los moriscos, cambiaron poca cosa a sus creencias, su existencia, sus costumbres. Ya les llegará su turno a los moriscos que también serán expulsados a principios del siglo XVII. En su esencia, el problema es el mismo, pero mudéjares, primero, luego moriscos presentan características distintas de las de los judíos y conversos. Forman minorías sumisas, estrechamente vigiladas por los señores que explotan aquella mano de obra barata y dócil. Sobre todo los moriscos —ellos también cristianos nuevos como los conversos, al fin y al cabo— no ocupan en la sociedad puestos relevantes, ni en la administración, ni en el clero, ni en los negocios; viven en el campo o en la sierra ocupados en sus labores, sin entrometerse en los asuntos de los cristianos. Por ello se observa la relativa paciencia y mansedumbre con que fueron tratados por las autoridades y por la Inquisición durante decenios hasta que, en tiempos de Felipe II, decidió el Estado forzarlos a renunciar, no sólo a sus creencias, sino a su lengua, a sus vestidos, a sus costumbres tradicionales. Se trataba en este caso también de asimilar los moriscos al resto de la sociedad, como se había hecho antes con los judíos. El resultado fue el mismo. En ambos casos España fracasó.

¿Qué consecuencias tuvo para España la expulsión de los judíos? En 1813, durante la discusión, en las Cortes de Cádiz, del proyecto de decreto para suprimir el tribunal de la Inquisición, uno de los oradores exclamó: «No debe reputarse por una paradoja decir que la ignorancia de la religión, el atraso de las ciencias, la decadencia de las artes, del comercio y de la agricultura y la despoblación y pobreza de España provienen en gran parte del sistema de la Inquisición, porque la industria, las ciencias, no menos que la religión, las hacen florecer hombres grandes que fomentan, vivifican y enseñan con su ilustración, con su elocuencia y con su ejemplo». Efectivamente, siguiendo esta línea, la historiografía liberal del siglo XIX estuvo convencida de que la decadencia de España se debía fundamentalmente a la política religiosa inaugurada por los Reyes Católicos: la Inquisición, que se ensañaba contra los conversos, y la expulsión de los judíos privaron a la nación de sus elites económicas y culturales; el fanatismo impidió que España se desarrollara desde el punto de vista material y científico; el prejuicio de la limpieza de sangre sometió a los conversos —que eran los elementos más dinámicos y emprendedores de la población española— a una serie de discriminaciones que les impidieron dedicarse a fondo en los negocios y el cultivo de la ciencia; las actividades económicas e intelectuales quedaron desvalorizadas por considerarlas privativas de los conversos; los cristianos viejos se apartaron de ellas; todos querían ser hidalgos, nadie mercader; España se hundió en la miseria y el oscurantismo.

En páginas anteriores, hemos destacado cómo, desde el punto de vista de la demografía y la economía, ni la Inquisición ni la expulsión de los judíos constituyeron una catástrofe. Además, como lo señalamos en páginas anteriores, el único financiero judío destacado que se negó a abjurar de la fe de sus antepasados y prefirió verse expulsado fue Isaac Abravanel; casi todos los ricos judíos —negociantes y financieros, como Abraham Seneor— acabaron convirtiéndose y, por lo tanto, pudieron quedarse en España. Las dificultades que conoció la economía española a partir de la segunda mitad del siglo XVI se deben, no a consideraciones ideológicas, sino a causas políticas y económicas, a las implicaciones nefastas que la política imperialista de los Austrias supuso para la nación, a pesar de las remesas de metales preciosos que recibía de América. En otro libro, hemos procurado presentar hipótesis en este sentido[67].

Un problema paralelo es el que plantea la polémica de la ciencia española que se desató en España en los primeros años de la Restauración. En su discurso de ingreso en la Real Academia Española, leído el 21 de mayo de 1876, el poeta Gaspar Núñez de Arce había tratado el tema: *Causa de la precipitada decadencia y total ruina de la literatura nacional bajo los últimos reinados de la Casa de Austria*, atribuyendo principalmente tal decadencia a dos factores: el despotismo político y el despotismo religioso. Al reseñar el acto en la *Revista contemporánea* del 30 de mayo, Manuel de la Revilla puntualizó: «la intolerancia, aún más que el despotismo, acabó con nuestra cultura» y, al mismo tiempo, ponderó que «la decadencia científica y la literaria no fueron paralelas»: en España no se encontrará a nadie que se pueda comparar con Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Pascal, Descartes... ; «por doloroso que sea confesarlo, si en la historia literaria de

Europa suponemos mucho, en la historia científica no somos nada» y la culpa la tuvo «nuestra feroz intolerancia religiosa». Fueron este discurso y estos comentarios los que dieron motivo al muy joven Menéndez Pelayo —¡tenía entonces veinte años!— para darse a conocer arremetiendo contra la «estirpe liberalesca», denunciando su «sangriento ataque a nuestra cultura» y su odio injustificado contra la Inquisición y la «gente de sotana». «Nuestros flamantes *filósofos* —fulmina Menéndez Pelayo— desprecian a los antiguos sabios españoles porque fueron católicos y escribieron bajo un régimen de unidad religiosa y monárquica»; en realidad, «la intolerancia religiosa no influyó poco ni mucho en las ciencias que no se rozaban con el dogma. No hubo prohibiciones de libros útiles, ni persecuciones de sabios».

A decir verdad, el único sabio judío que tuvo que salir de España en 1492 fue Abraham Zacuto, que había enseñado en las universidades de Zaragoza y Salamanca, desempeñando la cátedra de astronomía y astrología en esta última. Había tratado a Cristóbal Colón, en el otoño de 1486, alentándole a perseguir sus proyectos, y siguió aconsejando al descubridor hasta la salida de su expedición de Palos, que fue el viernes 3 de agosto de 1492, pocos días antes de marcharse de España. Zacuto buscó primero refugio en Portugal, donde puso sus conocimientos de astronomía y náutica al servicio del explorador Vasco de Gama (1469-1524) y trabajó como astrólogo y astrónomo para el rey Juan II. Pero Manuel I el Afortunado ordenó persecuciones contra los judíos a finales de 1496. De nuevo, Zacuto tuvo que emigrar, primero a Túnez, luego a Turquía y por fin a Damasco, donde murió entre 1522 y 1525.

El problema planteado por la polémica de la ciencia española ya no interesa a los judíos como tales, sino a los conversos, amenazados por la Inquisición. Es un tema que sale de las perspectivas de este libro y que hemos tratado en otro[68]. Desde finales del siglo XV, lo que preocupaba a la Inquisición era recoger y destruir aquellos libros que pudieran servir a los conversos, dándoles elementos que les ayudasen a judaizar. El 7 de noviembre de 1497, la Suprema ordena al tribunal de Valencia quemar públicamente los libros escritos en hebraico que tocan y son de la ley de los judíos y de la medicina y cirugía y de otras ciencias y artes, asimismo Biblias en romance». La orden provocó resistencias y quedó anulada, pero parece que se ejecutó con todo rigor en Barcelona. Las decisiones anteriores se referían a los libros escritos en lengua hebraica o que tuvieran relación con el judaísmo. Para las otras categorías de libros, la Inquisición española tardó más de medio siglo antes de reaccionar y de publicar, en 1559, a iniciativa del inquisidor general Valdés, el primer índice de libros prohibidos; los índices posteriores no hicieron más que actualizar y completar el de 1559. En teoría, no había ningún motivo para que la Inquisición prohibiera obras de carácter científico. Como escribía en 1625 el P. Marin Mersenne, «uno puede ser al mismo tiempo tan buen católico como buen matemático». Sin embargo, los índices inquisitoriales españoles incluyen muchas obras de carácter científico, sin que conozcamos siempre los motivos de su prohibición. A veces, lo que parece inquietar a los inquisidores no es la sustancia, sino el hecho de que sus autores sean protestantes o que los textos vayan acompañados de notas y comentarios de autores protestantes. No cabe duda de que el recelo de los inquisidores ante todo lo que se hacía e imprimía en las naciones protestantes pudo tener una incidencia negativa sobre el desarrollo de aquellas disciplinas en España, tanto más cuanto que la revolución científica característica de los tiempos modernos se estaba gestando, a finales del siglo XVI y en el XVII, no exclusiva pero sí principalmente en el norte de Europa, en un sector geográfico muy afectado por la Reforma protestante, pero es dudoso que ésta fuera la causa determinante del atraso científico de España en la época moderna. La revolución científica se produce en Europa en el siglo XVII, es decir, en una época en la que España ya no es la nación dinámica, expansiva y creadora que fue antaño. Por otra parte, aquella revolución científica es ante todo fruto de una reflexión teórica. Ahora bien, España no estaba preparada para ello; lo que interesaba eran las aplicaciones prácticas de la ciencia (calendario, astronomía náutica, regimientos de navegación, etc.) y se descuidó la teoría. En cuanto a la actividad literaria, al denunciar los efectos negativos de la Inquisición, en el siglo XIX, Manuel de la Revilla no tuvo más remedio que confesar que la literatura como tal no parece haber sido afectada: «No puede negarse que con el período álgido de la intolerancia y del despotismo en nuestra patria coincide el mayor grado de esplendor que jamás alcanzaron nuestras letras». La verdad es que la Inquisición se mostró muy severa con todo lo que era crítica social, política, anticlerical, pero no se metió con las bellas letras como tales.

Pero este problema ni es específico de los judíos españoles —que ya no había después de 1492—, ni siquiera de los conversos, sino de todos los científicos y literatos de España. Muy distinta es la cuestión de saber si, al separarse de dos comunidades —la judía, luego la musulmana— que, durante siglos, habían vivido en la Península y contribuido a su formación cultural, España no renunció a una parte de sí misma, al legado andalusí y al legado judío, para identificarse exclusivamente con el catolicismo. Juan Goytisolo escribe acertadamente que «el reinado de los Reyes Católicos no se cifra sólo en la expulsión de los judíos y la aculturación de los mudéjares: marca también el hito del desgaje de ocho siglos de cultura eurosemita del tronco de la cultura europea, no obstante el papel primordial de la primera en la formación de la última [...]. La instauración del Santo Oficio a fin de vigilar el catolicismo sospechoso de los conversos, los

frecuentes y multitudinarios autos de fe, la resolución final del "problema morisco" eran únicamente el lado visible de un fenómeno más profundo y vasto: el descuaje brutal de la presencia árabe y judía en la cultura neolatina del Medioevo originada en España»[69]. Lo que efectivamente se produjo a finales de la Edad Media fue un rechazo macizo y contundente de lo que pudo significar lo semítico —lo árabe y lo judío— en la formación de España, una España que, durante siglos, fue indudablemente mestiza desde el punto de vista cultural; sin las aportaciones árabes y judías, España no sería la que llegó a ser. Hubo entonces la voluntad de acabar con aquel pasado con el fin de reintegrarse plenamente en el seno de la cristiandad europea, una cristiandad que precisamente por las mismas fechas seguía la misma vía. La cristiandad en conjunto fue la que, en la época del Renacimiento, optó por reivindicar principalmente sus raíces griegas y romanas —al fin y al cabo: occidentales—, olvidando lo que los universitarios del siglo XIII debían a la cultura judeo-árabe, una cultura que sirvió de puente con la Antigüedad greco-romana y permitió, por ejemplo, a santo Tomás de Aquino continuar con el pensamiento de Aristóteles. Averroes, Avicena, Maimónides dejaron de ser comentados y leídos en las cátedras universitarias[70]. En un libro reciente, Alain de Libera ha insistido en este aspecto: Europa acabó por olvidar la deuda que contrajo con la cultura árabe; para Condillac, por ejemplo, todo lo que la Edad Media cristiana tomó prestado de aquella cultura a raíz de las Cruzadas y merced a las aportaciones de Avicena y otros pensadores hubiera supuesto una degeneración del entendimiento y del buen gusto[71]. No fue, pues, solo España la que, en un momento decisivo de su historia, optó por desechar y menospreciar sus raíces orientales; fue la cristiandad europea en su conjunto la que hizo aquella opción. Bien es verdad que, en el caso de España, la ruptura fue tanto más violenta cuanto los lazos anteriores habían sido estrechos.

La diáspora sefardí

Al finalizar el plazo que se les había dado, los judíos no tuvieron más remedio que emprender la marcha hacia el destierro, dando así origen a las comunidades sefardíes de Europa y Asia Menor. Los unos lo hicieron por vía terrestre (hacia Portugal, Navarra o Francia), los otros por mar, embarcando en los puertos del Cantábrico —Laredo, principalmente—, del Mediterráneo —Cartagena— o del Atlántico —Cádiz, Sanlúcar, Puerto de Santa María—. Varios de ellos no habían perdido del todo la esperanza de que los reyes pudieran cambiar de parecer y autorizarlos a regresar a su patria. Éstos, por lo general, se marcharon a países cercanos o a zonas mediterráneas donde encontrasen condiciones de vida no muy diferentes de las que tenían en España. Muy pocos fueron los que se instalaron entonces en el norte de Europa (Inglaterra o Flandes). Navarra y Portugal eran, por este motivo, las naciones que acogieron más judíos españoles en un primer momento. Conviene recordar que Navarra, en 1492, era todavía una nación independiente, pero sus monarcas estaban sometidos a fuerte presión por parte de los reyes de España. Es lo que permite comprender por qué el rey de Navarra, en 1498, decidió a su vez expulsar a los judíos. De creer al cronista oficial de Navarra, el jesuita Francisco Alesón, casi todos los judíos que se encontraban en el país se convirtieron para evitar un nuevo exilio, de modo que muy pocos fueron los que tuvieron que salir, dirigiéndose a Francia, concretamente a las inmediaciones de Bayona, en el barrio del Espíritu Santo en el que ya se habían establecido algunos conversos desde los años 1470. La documentación posterior muestra que fueron rarísimos los procesos inquisitoriales contra judaizantes navarros, lo que induce a pensar que su asimilación fue rápida y completa, aunque ello no les eximió de varias y humillantes discriminaciones sociales por parte de los cristianos viejos.

El rey Juan II de Portugal vio en la llegada de judíos procedentes de España la oportunidad de recaudar fondos para sus empresas bélicas. Decidió cobrar ocho ducados por cada uno de los judíos que se asentaran en el país —con excepción de los niños de teta—, tasa que fue menor para los que fueran expertos en determinados oficios —herreros, armeros, etc.—, considerados como especialmente útiles. El cronista Damião de Gois opina que las cantidades así recaudadas fueron muy elevadas, dado el gran número de los judíos que desearon quedarse en Portugal: veinte mil casas, algunas de diez o doce personas, lo que representaría más de cien mil individuos, cifra a todas luces excesiva. Como se vieron sometidos a vejaciones de toda clase, muchos de aquellos judíos proyectaron marcharse a otras tierras en las que pudieran profesar su religión sin trabas. Así fue cómo varios de ellos se fueron a Marruecos, al reino de Fez, donde les fue muy mal, como veremos: los moros los maltrataron, los robaron, forzaron sus mujeres e hijas... Algunos prefirieron volverse a España y pedir el bautismo. Entre los que se quedaron en Portugal numerosos eran los que no pudieron pagar las tasas que se les exigía si querían asentarse definitivamente en el país; ya hemos visto que muchos de los que eligieron salir de España antes que renegar de su fe pertenecían a las capas más humildes de la comunidad judía. En vista de ello, en 1497, el rey Manuel III les dio a elegir entre la salida y el bautismo, pero dificultándoles cuanto pudo la marcha fuera del reino, de modo que no tuvieron más remedio que quedarse y bautizarse a la fuerza.

Las consecuencias de aquellas conversiones forzadas fueron de dos clases: por una parte, la mayoría de los judíos asentados en Portugal siguieron hablando castellano entre sí; por otra parte, fueron desde el principio judaizantes, o sea, marranos, como se decía comúnmente, tanto más cuanto que, hasta 1536, no hubo Inquisición en Portugal, de modo que los tales marranos pudieron judaizar sin temor a que se les procesara y sentenciara, como ocurría en España. Ahora bien, su condición oficial de cristianos les abría las puertas de oficios, beneficios y empleos a los que, como judíos, no hubieran podido acceder. Varios de ellos aprovecharon la oportunidad para ocupar puestos destacados en los arrendamientos de rentas y en los negocios, lo que les permitió mejorar de fortuna, pero lo que atrajo contra ellos el odio de la plebe cristiano-vieja, odio a veces fomentado o animado por las prédicas de frailes mendicantes. Los cronistas recuerdan con horror lo que pasó en 1506, en Lisboa, donde, según fuentes coetáneas, perecieron unas dos mil personas, amén de las violaciones, atropellos y saqueos.

Cuando, en 1580, la Corona de Portugal fue incorporada a la monarquía de Felipe II, muchos judíos portugueses volvieron a las tierras de Castilla de las que procedían sus abuelos, lo que dio lugar a nuevos brotes de actividad inquisitorial contra los judaizantes. En algunos casos, aquélla no fue más que una etapa hacia la instalación en otras naciones de Europa —Francia, Flandes, etc.—. De ahí el hecho de que a aquellos judíos se les conociera como «portugueses», aunque conservasen el uso de la lengua castellana. En realidad, como apunta Julio Caro Baroja, «no pueden ser considerados como portugueses (o españoles) más que de modo subjetivo; son, simple y llanamente, judíos sefardíes o peninsulares, idos de aquí a allá por causas ajenas a su voluntad o a la de sus mayores». Por su importancia numérica, su alto nivel cultural y su expansión posterior fuera de la Península, los marranos portugueses constituyeron la comunidad sefardí más influyente de la Edad Moderna, como se verá cuando se examine el caso de Espinosa.

Ya había judíos en el norte de África antes de 1492, algunos de ellos procedentes de España que eran los que habían emigrado a raíz de las matanzas de 1391 y de las campañas proselitistas llevadas a cabo a principios del siglo XV; habían preferido exiliarse antes que renegar de su fe. Aquella presencia judía en África se vio reforzada después de 1492 por los hebreos españoles que se embarcaron directamente en Cádiz y los que hicieron otro tanto después de una breve estancia en Portugal. Por lo general, en Marruecos y concretamente en el reino de Fez se les dio muy mala acogida. Ya durante el viaje, tuvieron que hacer frente a los desmanes de los marineros que los llevaban. Una crónica judía del siglo XVI cuenta así su desventura: «Embarcaron confiadamente y se pusieron en marcha. Cuando estaban en camino, se sublevaron los marineros contra ellos, los despojaron, los ataron con cuerdas, profanaron sus mujeres a la vista de ellos y no hubo quien los salvara en el día de la cólera divina»[72]. Al llegar a Marruecos fueron despojados despiadadamente no sólo por los musulmanes, sino también por judíos instalados desde hacía tiempo en el país y arabizados; se comprende que algunos hayan preferido regresar a España y pedir el bautismo para ellos y sus familiares. Los que, a pesar de todo, decidieron quedarse constituyeron el núcleo de juderías urbanas que a veces han subsistido hasta el siglo XX. En Fez, a mediados del siglo XVI, existían dos juderías, cada una de ellas con más de mil vecinos, todos procedentes de España. La suerte de los judíos asentados en Marruecos fue muy semejante a la que sus padres y abuelos tuvieran en la Península: fueron libres de practicar su religión; pudieron vivir desahogadamente, incluso —para algunos de ellos, enriquecerse con los arrendamientos de impuestos que tomaban y con el negocio, pero siempre a cambio de discriminaciones, vejaciones y, en ocasiones, verdaderas persecuciones—.

Desde que, en 1516, el famoso corsario Barbarroja hizo de Argel la base de sus correrías por el Mediterráneo, en busca de botín y esclavos, y, sobre todo, desde que, en 1529, el mismo logró apoderarse del Peñón que ocupaban los españoles desde 1510, aquel pequeño puerto y el territorio costero e interior se fue transformando en una potencia que, merced a su alianza con el Gran Turco, fue capaz de desafiar los grandes imperios. Argel se convirtió entonces en un mercado internacional en el que convivían y negociaban corsarios norteafricanos, turcos, mercaderes cristianos, cristianos renegados de todas las nacionalidades. Los judíos de origen español no dejaron de acudir y formaron pronto una comunidad próspera de la que tenemos una descripción bastante fidedigna en la *Topografía e historia general de Argel*, obra de principios del siglo XVII; durante largo tiempo se atribuyó su autoría a fray Diego de Haedo; hoy en día, se piensa que fue escrita por el benedictino Antonio de Sosa, compañero de cautiverio de Cervantes; todo un capítulo (el 28) está dedicado a «los judíos que viven en Argel», con quienes el autor «ha disputado [...] no pocas veces». En Argel, los judíos eran objeto del menosprecio de todos: los turcos y moros les asignaban un puesto inferior en la sociedad; los esclavos cristianos los odiaban por su participación en transacciones derivadas del corso. Haedo/Sosa da cuenta de aquella peculiar situación: «Son tan abejados [los judíos] de todos los turcos, moros y cristianos, que es cosa increíble, porque [...], si acaso un cristiano encuentra a un judío por la calle, le dará mil pescozones, y si el judío va a dar al cristiano, y le ve algún moro o turco, luego favorece al cristiano, aunque sea un vil esclavo, y le dan voces que mate al perro judío». No faltó, entre aquellos judíos argelinos, la categoría de los conversos o marranos, es decir, de judíos

que, por comodidad y por aprovecharse de todas las vías de enriquecimiento, habían fingido convertirse al Islam, pero seguían siendo judíos de corazón; en otras palabras, judaizaban, como lo hicieran algunos de sus antepasados en la España cristiana. Llama la atención el hecho de que, en el siglo XVII, los frailes que viajaban a Argel para redimir cautivos solían hospedarse en casa de judíos sefardíes, probablemente porque éstos hablaban español a la vez que árabe y, por lo tanto, podían servir de intérpretes en los contactos con los tratantes de esclavos. También acudieron judíos españoles a Túnez. Éstos no se mezclaron con los judíos con raigambre más antigua en la tierra, sino que prefirieron formar una comunidad aparte.

Muy distinto es el caso de los sefardíes de otra ciudad norteafricana, Orán, conquistada en 1509 por el cardenal Cisneros y Pedro Navarro y ocupada por España, casi sin interrupción, hasta 1792. Tratándose de un territorio español, en Orán no se debía autorizar la presencia de judíos y, sin embargo, varias familias hebreas vivieron en el presidio hasta bien entrado el siglo XVII. Fue el mismo Rey Católico, Don Fernando, quien, en 1512, solicitó la colaboración de unos judíos para que sirvieran de enlace e intérpretes con los moros del reino de Tremecén. Éstos fueron los modestos comienzos de una judería que cobró poco a poco importancia a lo largo del siglo XVI. Disponemos al respeto de una especie de crónica compuesta por un curioso personaje, Diego Suárez. Éste, después de participar en la construcción del monasterio del Escorial, fue destinado a Orán como presidiario y acabó viviendo en la plaza durante veintiocho años (1577-1604). En la crónica aludida, refiere que la judería disponía de sinagoga, escuela y otros elementos necesarios a la práctica del culto, lo cual, desde luego, no dejaba de plantear problemas y roces con la población cristiana. Uno de aquellos judíos, quizás el más destacado, Jacob Cansino, viajó a España y residió durante largo tiempo en Madrid; acudía con frecuencia al despacho del conde-duque de Olivares y, en varias ocasiones, ofreció cuantiosas cantidades de dinero al rey en nombre de sus correligionarios de Orán, tal vez, como opina Julio Caro Baroja, con el fin de que se les admitiera a residir en Madrid y sus contornos, conservando su ley. Desde luego, no alcanzaron su intento. Al morir Cansino, en 1666, se planteó el problema de nombrar a otro intérprete de árabe. El hijo del difunto estaba dispuesto a ocupar el cargo, pero el marqués de Los Vélez, a la sazón gobernador de la plaza, se mostró muy reservado: muchos cristianos —escribía— sabían ahora árabe, de modo que ya no era menester nombrar a un judío para desempeñar este oficio; por otra parte, el marqués señalaba los graves inconvenientes que presentaba la existencia de unos quinientos judíos en una ciudad que no pasaba de seis mil habitantes, la presencia de una sinagoga autorizada, de una escuela rabínica, etc.; los roces y enfrentamientos con la población cristiana no eran raros; los judíos se atrevían a veces a cometer actos de desacato a la religión cristiana; por fin, los judíos, que mantenían contactos asiduos con los moros del interior, no eran de mucho fiar: siempre se podía temer alguna traición que permitiera a los moros hacerse con la ciudad. Por todos estos motivos, el marqués de Los Vélez recomendaba la expulsión de los judíos de Orán. En 1669, la reina gobernadora ordenó que así se hiciera y se cumpliera.

Los judíos de Orán embarcaron en una nave genovesa que les llevó a Liorna, ciudad en la que ya residían varios de sus correligionarios; lo mismo ocurría en Pisa, donde los judíos gozaron de la protección del gran duque de Toscana. Desde finales del siglo XV, en efecto, bastante numerosos fueron los judíos españoles que eligieron Italia como tierra de exilio, por lo menos provisional, después de la experiencia más negativa que tuvieron en otros destinos. En Italia corrieron mejor suerte, aunque, al principio, también tuvieron que pasar grandes miserias, hasta el punto que varios se resignaron a aceptar el bautismo, sea de grado sea por fuerza. Unos se fueron a Nápoles, donde, a la sazón, reinaba el hijo bastardo de Alfonso V de Aragón, Ferrante, quien les recibió antes de morir, en 1494, y les dio su protección. Entre ellos figuraba Yehudá León Abravanel (1460-1521), que, por especial privilegio de los reyes, al salir de España, pudo llevarse todas sus riquezas, que eran muchas. Pero los judíos fueron expulsados de Nápoles en 1510, so pretexto que propagaban la peste y la sífilis en la población, vieja acusación medieval que curiosamente vuelve a surgir en la Italia del siglo XVI donde, como veremos, los judíos —especialmente los que eran de origen español— tenían muy mala fama. Echados de Nápoles, buscan refugio en Roma, donde, en un principio, parece que se encuentran a gusto. Como se sabe, *La Lozana Andaluza*, novela de Francisco Delicado, publicada en Venecia (1528), cuenta las aventuras de una prostituta española en la Ciudad Eterna; de paso, menciona la existencia de varias sinagogas en la judería del Trastevere; una de ellas, reservada a los judíos españoles, sobresale por su riqueza y cultura. Al permitir a los judíos establecerse en Roma, los papas no se movían exactamente por motivos desinteresados, ya que exigían de aquellos judíos contribuciones elevadas. Ahora bien, la tolerancia tenía sus límites. Cuando sube al trono pontificio el terrible y violentamente antijudío cardenal Pietro Caraffa, que toma el nombre de Pablo IV, Roma se convierte en una pesadilla para los sefardíes; empiezan las persecuciones que no cesan a la muerte de Pablo IV; diez años después, el papa Pío V ordena, en 1569, la expulsión de todos los judíos de los Estados Pontificios. No todos los judíos habían sido expulsados de Nápoles, en 1510. En sus *Epístolas familiares*, fray Antonio de Guevara se refiere a una disputa que, a principios de 1537, mantuvo con todos los rabinos de la sinagoga sobre cómo interpretar el

Testamento Viejo. Pretende Guevara que, mientras seguía la corte del emperador Carlos V a su paso por Italia, su oficio —tanto en Nápoles como en Roma— era «ir[se] a disputar cada sábado con los rabíes en la Sinagoga y hablar y altercar en cosas de la Escritura», pero es muy dudoso que así sucedieran las cosas. Lo que sí interesa en este caso es que Guevara —y no sólo él— diera por sentada la existencia de varias sinagogas en la Italia del siglo XVI. Hay noticias de que, en agosto de 1540, los judíos de Nápoles protestaban porque se les había dado la orden de «habitar juntos y traer señal», lo que consideraban como contrario a sus privilegios. Al año siguiente fueron otra vez expulsados de Nápoles. También debieron de quedar judíos en Roma después de 1569. Alude a ellos Cervantes en el *Persiles*; al llegar a Roma por la puerta del Populo los protagonistas de la novela, Auristela, Periandro y sus acompañantes, salen a su encuentro dos judíos, preguntando «si toda aquella escuadra de gente tenían estancia conocida y preparada donde alojarse; si no, que ellos se la darían [...]; "porque habéis de saber, señor —dijeron—, que nosotros somos judíos [...]; tenemos por oficio adornar casas de todo lo necesario, según y como es la calidad del que quiere habitarlas, y allí llega su adorno, donde llega el precio que se quiere pagar por ellas"».

Muchos de los judíos que tuvieron que salir de Nápoles y Roma se fueron a Ferrara o a Venecia. En la primera de aquellas ciudades, los duques se mostraron especialmente benévolos. En fecha muy temprana —noviembre de 1492—, Corrado Stanga, correspondiente de la Casa de Este en Génova, llamó la atención de la duquesa Eleonor de Aragón sobre unas veinte familias judías —algunas de ellas ricas e ilustres mientras vivían en España— que estaban esperando en frente de Génova para encontrar una tierra que las acogiese. Los duques aceptaron que se instalaran en sus dominios con la única condición de que no practicarían allí préstamos usurarios. Éste sería el origen de la comunidad sefardí de Ferrara, comunidad que se amplió luego con la llegada de nuevos judíos, sobre todo los que habían sido echados de Nápoles. Los judíos fueron también favorecidos por el duque Hércules II y sobre todo su esposa, Renata (1510-1575), de origen francés —era hija del rey de Francia Luis XII— y discípula de Lefèvre d'Etaples, el humanista que tradujo la Biblia al francés. Renata, que se carteaba con Calvino, ofreció su protección a protestantes y judíos. Algo diremos luego de la labor cultural de estos últimos que, con el paso del tiempo, no dejaron de ver su suerte amenazada. De esta forma, durante algún tiempo, Ferrara dispuso de una comunidad sefardí dinámica y próspera, muy por encima de las que en aquella época había en Venecia y Ámsterdam. Antes de marchar a Turquía, Gracia Nasi, alias Beatriz Méndez, de quien hablaremos luego, vivió en Ferrara y sirvió de mecenas a un círculo erudito de cultura ibérica, animado por sefardíes. Conforme se avanza en el siglo, menudean las críticas contra el pequeño Estado de Ferrara que pretende mantenerse al margen de la intolerancia general en Europa. En 1581, se denuncia la presencia de apóstatas y relapsos. Muchos judíos españoles son detenidos y enviados a Roma donde se celebra, el 19 de febrero de 1583, un auto de fe en el que se pronuncian varias sentencias de muerte.

En Italia, desde entonces, sólo parece relativamente próspera la judería de Venecia a pesar de las trabas que la Serenísima ponía a la presencia de los hebreos: se les obligaba a vivir en un barrio separado —el famoso *ghetto*, palabra que desde aquella época sirve para designar las juderías europeas—, a llevar señales distintivas, a pagar contribuciones elevadísimas, a no adquirir inmuebles, a no prestar dinero con interés superior al 10 o 12 por 100, a no ejercer determinados oficios... En varias ocasiones —en 1497, en 1550, etc.— se pretendió expulsarlos, pero los judíos lograron siempre burlar aquellas órdenes o volver a la ciudad después de algún tiempo, de modo que siguieron viviendo en Venecia de manera casi ininterrumpida hasta fechas recientes. De hecho, en los siglos XVI y XVII, hubo por lo menos tres *ghettos* en Venecia: el *vecchio*, reservado a los judíos orientales —los *levantini*—; el *nuovo*, que debió de ser creado para los judíos alemanes, y el *nuovissimo*, que era probablemente donde vivían los sefardíes que, por su condición social y sus oficios —el gran negocio internacional— gozaban de un estatuto especial.

Las juderías que se crearon en Italia —o se reforzaron— con la llegada de sefardíes procedentes de la Península Ibérica contribuyeron a fortalecer el odio de los italianos contra los españoles, un odio que se remontaba a la Edad Media, debido al expansionismo de la Corona de Aragón, reforzado por la conquista del reino de Nápoles por las armas del Rey Católico y después por el intervencionismo de los primeros Austrias y, más que todo, por el saqueo de Roma por las tropas imperiales en 1527. Como se sabe, la primera forma de la leyenda negra antiespañola, en la época moderna, nació en Italia, y la hostilidad contra España y los españoles no hizo más que crecer con la emigración de los sefardíes hasta tal punto que llegó a establecerse una equivalencia entre hispanidad y judaísmo: ser español significaba muchas veces ser marrano para los italianos. Uno de los exponentes más representativos de aquella hostilidad y de aquellos prejuicios fue el papa Pablo IV: para él, los españoles, como nación, eran unos bárbaros, unos herejes, una mezcla repugnante de moros y judíos, la hez de la tierra... Se comprende que aquel papa no hiciera nada por favorecer la permanencia de los sefardíes en la Ciudad Eterna. El mismo comportamiento de los sefardíes ayudó a equiparar español y judío. Muchos de ellos, en efecto, no sólo no mostraron —por lo menos aparentemente— ninguna hostilidad hacia la patria que les rechazara, sino que paradójicamente

hacían gala de ser españoles, buscando la compañía de los nobles e hidalgos españoles.

Dada la proximidad, Francia fue, desde una fecha muy temprana, otra de las tierras a las que se dirigieron los judíos españoles, antes y después de 1492, sobre todo, pero no exclusivamente, los de la zona norte de la Península (provincias vascongadas, Navarra, Aragón), así como portugueses que huían de la Inquisición. Casi hasta finales del siglo XVIII, los registros de la sinagoga de Burdeos señalan la llegada de marranos peninsulares, quienes, nada más cruzar la frontera y verse libres del Santo Oficio, vienen a incorporarse al judaísmo, pidiendo ser circuncidados y cambiando de nombre. El primer contacto de aquellos hebreos en tierra de Francia se situaba en San Juan de Luz; de allí pasaban a Bayona; las autoridades francesas no los autorizaban a instalarse en la ciudad, por eso tenían que buscar residencia en la orilla derecha del río Adour, en el barrio llamado del Espíritu Santo. Algunos se quedaban allí o en las inmediaciones —Biarritz, Bidache, Peyrehorade, etc.—; otros, probablemente los más numerosos, se trasladaban a Burdeos, ciudad que, por su desarrollo comercial, ofrecía mayores oportunidades. Burdeos había sido desde el siglo I por lo menos uno de los primeros asentamientos judíos en Francia y lo siguió siendo hasta que, en 1287, Eduardo I, rey de Inglaterra, les expulsó —en aquella época, Burdeos y su provincia formaban parte del reino de Inglaterra—. Entonces desapareció la judería primitiva de Burdeos, una judería que, después que la ciudad quedara otra vez incorporada al reino de Francia, debió de reconstituirse a principios del siglo XV con la llegada de judíos o marranos españoles. Se sabe, por ejemplo, que la madre del escritor Michel de Montaigne, Anthonie de Lopez o Antoinette de Louppes de Villeneuve, era hija de un judío de Calatayud, Mayor Pazagón, uno de los que tuvieron que convertirse, más o menos voluntariamente, a principios del siglo XV, cambiando su nombre por el de Juan López de Villanueva; poco después, debió de buscar refugio en Burdeos. Después de 1492 y en el siglo XVI empezaron a llegar muchos otros judíos procedentes de España y Portugal. La mayoría de ellos se dedicaba a los negocios, pero hubo también individuos que destacaron por sus dotes intelectuales, como fue Andrés de Gouvea, doctor en teología, cuyos padres procedían de la ciudad portuguesa de Beja; Gouvea fue uno de los primeros directores del famoso Colegio de Guyenne, uno de los focos del humanismo francés —en él estudió Montaigne—, fundado en 1533.

Los judíos de Burdeos eran teóricamente católicos: se casaban conforme al rito de la Iglesia; bautizaban a sus hijos, etc., pero, de manera discreta, seguían practicando el judaísmo: se circundaban, observaban los sábados, ayunos y demás fiestas judías; incluso tenían sinagogas, no precisamente clandestinas, pero sí situadas en casas particulares —en 1573 parece que había siete sinagogas en la ciudad—. Las autoridades francesas lo sabían, pero hacían la vista gorda con tal que no se celebrara públicamente el culto judaico y no se produjera ninguna ostentación que pudiera parecer como una provocación. En 1550, se dio un paso más en el trato benévolo para con los marranos de Burdeos; el rey Enrique II les otorgó los mismos derechos de que disfrutaban ya otros negociantes extranjeros. Aquel privilegio fue confirmado varias veces (en 1574, en 1580, en 1604). En 1614, cuando Luis XIII reiteró la orden de expulsión de los judíos de Francia, el decreto no se hizo extensivo a los de Burdeos, porque teóricamente se les consideraba como católicos. Poco tiempo después, el municipio les agradeció públicamente los servicios prestados a la ciudad. Los marranos de Burdeos eran conocidos como portugueses o miembros de la nación portuguesa. En realidad, casi todos eran de origen español y hablaban español; hasta finales del siglo XIX, el castellano —bastante adulterado, por cierto— siguió siendo el idioma que se usaba en la sinagoga para los cánticos o fórmulas rituales, como éstas que se rezaban en la presentación de un recién nacido: «Por su buena mejoría, por la buena mejoría de la segnora su madre y por la merced que Dios la escapada de todo malo». Burdeos se convirtió así en una ciudad en la que fijaron su residencia muchos sefardíes, como se puede observar todavía hoy en la toponimia urbana; dos de las calles más céntricas llevan nombres significativos: *rue Judaïque, rue Porte-Dijeaux* —o sea, Puerta de los Judíos—.

I. S. Révah ha dado a conocer muchos datos inéditos o curiosos sobre la importancia e influencia de la comunidad de Burdeos en la historia de los marranos de Europa[73]. Llama la atención, por ejemplo, sobre la trayectoria de un tal Francisco Luis Enríquez de Mora que había nacido en Sevilla en 1616. Cuando apenas tenía cuatro años sus padres lo llevaron a Burdeos para que allí se educara como criptojudío. En la confesión que hizo en 1663, cuando fue detenido por la Inquisición de Lima, describe con precisión la situación del marranismo bordelés: en Burdeos, los judíos gozaban de gran libertad; no dudaban en declararse tales unos a otros; la «nación hebraica» era numerosa, ya que, en Francia, aunque se puede detener y juzgar a los marranos declarados, no se les aplica la pena de muerte a no ser que se les coja en flagrante; además, como en Francia la justicia aplica la ley del talión al que acusa sin pruebas suficientes, nadie se atreve a denunciar a un marrano. Sobre la educación que recibió en Burdeos, Luis Enríquez de Mora da algunos detalles sabrosos: aprendió a leer y escribir en castellano durante un año; luego ingresó en un colegio de jesuitas para estudiar gramática, pero sólo estuvo seis meses; no pudo soportar los castigos corporales —latigazos, etc.— que infligían los maestros y se largó. También en Burdeos empezó a estudiar hebreo con un rabino extranjero que acogía a unos quince muchachos en su casa, pero se fugó al comprobar

que el profesor era adicto del pecado nefando y procuraba atraer a sus alumnos a compartir aquel vicio; de modo que se marchó sin saber nada de la lengua hebrea... Hacia 1642, su padre abandonó Burdeos y se fue a Liorna.

Para otros marranos, Burdeos fue una etapa en la marcha a otros puertos del litoral atlántico: La Rochelle, Nantes, Rouen, o todavía más al norte. Todos aquellos eran puertos en los que, desde el siglo XV —y a veces antes—, se habían establecido colonias de mercaderes castellanos. No todos, ni mucho menos, eran judíos o criptojudíos, pero muchos lo eran. En Nantes sabemos que existía un grupo nutrido de españoles, por lo general hombres de negocios con muchos caudales y bien acomodados en la sociedad urbana, muy católicos, hasta el punto de que, en 1589-1590, establecieron contactos con Felipe II cuando éste pensaba instalar a su hija, la infanta Isabel Clara Eugenia, en el trono de Francia. Los españoles de Nantes lo que querían era vivir en paz; los que eran cristianos nuevos no tenían ganas de despertar sospechas en la buena sociedad y, por lo tanto, no pensaban judaizar. Así pudo comprobarlo, en 1624, Diego Enríquez de Mora, quien, después de pasarse un año en las cárceles inquisitoriales de la Península, se vino a Nantes, donde se encontró con un medio poco propicio al desarrollo del criptojudaísmo.

Bastante distinto era el ambiente en Rouen, puerto en el que se habían asentado muchos españoles. Varios de ellos habían solicitado y obtenido cartas de naturalidad y eran por consiguiente considerados como franceses. A finales del siglo XVI y principios del XVII, los españoles formaban en Rouen un grupo selecto, rico y culto. En aquel ambiente hispánico se educó Pierre Corneille, cuyas obras dramáticas revelan tantas influencias españolas. Parece ser que los primeros marranos llegaron hacia 1580, tal vez animados y protegidos por un fraile carmelita portugués, fray Martín del Espíritu Santo, natural de Mértola, en el Alentejo, que gozaba de la confianza del rey Enrique IV. Hacia 1610, otros marranos portugueses vinieron a parar a Rouen. Unos años después se produjeron unos enfrentamientos serios en el seno de la comunidad cristiano-nueva: los criptojudíos se opusieron violentamente a los que deseaban sinceramente vivir como buenos católicos y no tenían ganas de judaizar y correr el riesgo de comprometer una posición social bastante holgada. El conflicto fue provocado por las actuaciones de un carmelita, fray Diego de Cisneros[74], que había venido a Rouen por mandado de la Inquisición a investigar los casos de criptojudaísmo y los lazos eventuales que los judaizantes de la ciudad mantenían con parientes o amigos que vivían en España. El cardenal de Richelieu fue informado de aquellas gestiones y paradójicamente optó por hacer la vista gorda, impidiendo que se procesara a los judaizantes españoles; desde luego, Richelieu sabía a qué atenerse sobre la ortodoxia de aquellos marranos, pero consideraba que la intromisión de los inquisidores iba a perjudicar la vida de un grupo social que contribuía al desarrollo económico; no era cuestión de autorizarlos a practicar abiertamente el judaísmo, pero Richelieu se conformaba con que aparentaran ser católicos exteriormente. Fueron los cristianos nuevos sinceramente católicos los que prefirieron entonces salir de la ciudad.

El suroeste de Francia —Peyrehorade en las inmediaciones de Bayona, Burdeos— era la primera comarca en la que los marranos de la Península se encontraban fuera del alcance de la Inquisición. Se quedaban en ella sólo aquellos cuya fe judaica era más bien tibia, los que se contentaban, como escribe G. Nahon, de «una práctica religiosa poco exigente». Lo mismo se puede decir de las demás ciudades de Francia que acabamos de citar: en todas ellas, los conversos eran tolerados, si se quiere, pero a condición de que fingiesen ser cristianos; las autoridades francesas estaban perfectamente enteradas de la realidad, pero aparentaban disimular. Los marranos más exigentes, los que deseaban volver a un judaísmo más riguroso y público, procuraban cuanto antes marcharse a otras tierras e irse a los Países Bajos, sobre todo, a Ámsterdam. Ya en la primera mitad del siglo XVI habían empezado a llegar judíos españoles a los Países Bajos, sobre todo a Amberes, pero también a Ámsterdam. Cuando, a partir de 1581, Holanda pasó casi toda al protestantismo y llegó a independizarse de hecho de España, Ámsterdam apareció como el centro casi oficial de los sefardíes hasta merecer ser llamado la Jerusalén holandesa. En 1619, el concejo de Ámsterdam dio el paso definitivo al autorizar formalmente a los judíos a vivir y trabajar como tales en la ciudad y también a practicar libremente su culto; lo único que se les exigió a cambio fue el compromiso de no atacar la religión cristiana, ni verbalmente ni por escrito, de moderar su conducta y de cuidar que todos los miembros de la comunidad acatasen estrictamente la ley de Moisés. El número de judíos empezó entonces a crecer paulatinamente. En 1609, no había más que unos doscientos para una población total de 70.000 habitantes; en 1630, ya eran más de mil; a mediados de la centuria, los sefardíes llegaron a ser 2.000, o sea, el 1 por 100 de la población total. Ámsterdam llegó a tener varias sinagogas, algunas de ellas suntuosas, como la que se conoce como la sinagoga portuguesa —en Holanda también, los sefardíes tenían fama de ser mayoritariamente de origen portugués—, edificada en 1671-1675. La comunidad judía de Ámsterdam estaba en contacto con las demás juderías de Europa, creando centros de estudios teológicos o asociaciones de ayuda a los marranos como la *Santa Compañía de dotar huérfanos y doncellas pobres*, que, como lo indica su nombre, procuraba casar decentemente a las muchachas judías que quedaban sin valedores. Ámsterdam

se consideraba como la capital del judaísmo sefardí y su fama se extendía en todo el mundo. El converso Juan de León, detenido en México por judaizante en 1642, le cuenta a un tal Botello, su compañero de celda, maravillas sobre la libertad de la que disfrutan los judíos en Holanda: «la ciudad de Ámsterdam, que es una gran ciudad, una judería adonde hay más de doce mil de la nación casados, allí sí que no hay esto que hay por acá, vive como quiere cada uno, y Botello le preguntó: ¿y no hay su iglesia a donde van a sus ceremonias? Y Juan de León le respondió: sí, muy linda y muy grande y muy bien aderezada, y entran en nuestra fiesta los hombres aparte, las mujeres aparte, los niños y niñas de por sí, porque de chiquitos los van enseñando y les leen la ley y lo que han de guardar, y les enseñan las oraciones y les van adoctrinando con mucho cuidado»[75]. Los rabinos de Ámsterdam se sentían orgullosos por haber logrado reconstituir una comunidad potente a pesar de todas las persecuciones que se habían abatido sobre los judíos de España y Portugal; hacían gala de gran rigor doctrinal que les llevaba a veces a usar métodos semejantes a los de la Inquisición española, como se echa de ver en la terrible sentencia que se dio contra Espinosa, acusado de ateísmo.

Los sefardíes de Ámsterdam supieron aprovecharse de manera muy hábil de la coyuntura internacional, utilizando sus relaciones con parientes, amigos y correligionarios residentes en Francia, en Portugal o en España para desarrollar fructuosas operaciones de importación y exportación desde los puertos de Holanda. Llegaron a monopolizar durante algún tiempo el negocio del azúcar procedente de Brasil. Las guerras con España dieron a Holanda, entre 1630 y 1654, la oportunidad de ocupar amplios territorios del Imperio portugués en el nordeste del Brasil. Aquellas circunstancias permitieron a muchos sefardíes emigrar a Brasil y, desde Brasil, pasar a otras zonas del Imperio hispánico, como los ricos virreinatos del Perú y de Nueva España. En 1644 había unos mil quinientos sefardíes en la parte de Brasil ocupada por Holanda; diez años después, en la sola ciudad de Recife, eran casi cinco mil que vivían en condiciones excelentes de libertad para practicar su culto y ejercer la profesión de mercaderes internacionales; la de Recife fue así la primera comunidad judía oficialmente implantada en América. Cuando, en 1654, Portugal, que se había separado de España, logró reconquistar los territorios que le había arrebatado Holanda en Brasil, muchos sefardíes tuvieron que marcharse; varios de ellos encontraron un refugio en las islas del Caribe que seguían siendo colonias holandesas, como Curação o Aruba.

El criptojudaísmo en la América hispánica fue revelado por los grandes procesos inquisitoriales contra la que se llamó la «Complicidad grande», resuelta en 1639, en Lima, con el auto de fe más sangriento de cuantos se desarrollaron en América con 62 judaizantes penitenciados, seis de ellos quemados en la hoguera, y, en México, por el «Auto Grande» de 1649, con trece relajados, casi todos de origen portugués; muchos de ellos fueron acusados de tener intereses económicos comunes con judíos holandeses y eso significaba un terrible pecado para la administración colonial. En las paredes del Museo de la Inquisición de Lima, se podía leer hasta hace muy poco esta inscripción: «Mandamos los señores inquisidores a la pena de excomunión y multa de cien pesos, que ninguna persona debe andar de noche, ni a caballo por las calles por donde pasan los ajusticiados a los autos de fe que se celebrarán el 23 de este mes a las tres de la tarde, que ninguno tire a los penitentes con lodo o piedra u otros objetos, pena para los españoles con destierro a Chile, y cien azotes para los mulatos, negros, mestizos, mandamos apregonar el edicto el 23 de enero de 1639». El primero de aquellos autos es el tema de la novela histórica del escritor argentino Marcos Aguinis, *La gesta del marrano* (Editorial Sudamericana) que gira alrededor de la vida de uno de los más importantes ajusticiados del auto de Lima: Francisco Maldonado da Silva había nacido en Ibatín —San Miguel de Tucumán— de padre portugués y madre «cristiana vieja». El padre fue sentenciado por judaizante a llevar de por vida el sambenito de los condenados y a servir de mozo en el hospital de pobres del Callao. Su hijo Francisco, que llegó a Lima a estudiar medicina, se reúne con él y ambos intercambian confesiones. El padre convence a su hijo de volverse judío y de marcharse a Santiago de Chile, donde podrá trabajar como médico. Pronto, Francisco es denunciado por judaizante y detenido. Trasladado a Lima, lo queman vivo en el auto de 1639.

Para muchos judíos españoles Italia fue sólo una etapa en la marcha que les condujo hasta Oriente, hacia Salónica, Constantinopla, Esmirna, Rodas, Monastir, Sarajevo, Sofía... Turquía fue, en efecto, la única potencia que acogió a los sefardíes con los brazos abiertos. Algún que otro historiador menciona en este sentido un firmán que habría dictado el sultán Bayaceto II (1481-1512), ordenando a todos los gobernadores del imperio que los recibieran con benevolencia y facilitaran su instalación, amenazando con castigar con la pena de muerte a aquellos funcionarios que no cumplieran aquel decreto. No se ha encontrado el texto original, si es que existió. Lo que sí consta documentalmente son varios edictos del mismo sultán, fechados en junio de 1501 y dirigidos a los cadís de la zona europea del Imperio otomano, para que faciliten la entrada de judíos acomodados procedentes de Italia. El cronista veneciano Marino Sanudo se refiere a aquellas instrucciones; él opina que tal vez el sultán quería recompensar los servicios prestados por varios judíos durante la guerra que mantuvo con la República de Venecia en 1499-1503. Sea

lo que fuera, Solimán el Magnífico (1520-1566) y sus sucesores se esforzaron asimismo por facilitar la venida y estancia de sefardíes procedentes de Europa y del norte de África porque veían en ellos a hombres emprendedores y conocedores de las técnicas que se usaban en Occidente: ferretería, sederías, pañerías, cañones, etc. En Turquía no se conocía entonces la imprenta o, mejor dicho, no la utilizaban porque los turcos consideraban que dejarían de ser tan sagradas las escrituras si llegaran a imprimirse. Ahora bien, Bayaceto comprendió el interés que representaba aquella invención. Por lo tanto, dio permiso a los judíos para que pudiesen imprimir libros, con tal de que no fuesen libros en árabe o en turco. Fray Garcí Jofre de Loaysa, caballero de la orden de San Juan, que fue enviado por Carlos I a rogar a Solimán que no maltratase a los peregrinos que iban a Jerusalén, refiere que le contestó el sultán que lo haría así de buen grado, añadiendo «que se maravillaba que hubiesen echado los judíos de Castilla, pues era echar la riqueza»[76]. Al mismooa su antecesor Bayaceto se atribuye esta frase en la que se refiere de esta manera al rey Don Fernando: «¿A éste le llamáis rey político que empobrece sus estados para enriquecer los míos?». Encontraron los judíos españoles en el Imperio otomano una segunda patria en la que, sometidos a vejaciones y a una fuerte presión fiscal, menospreciados por los turcos, pudieron, sin embargo, seguir practicando su religión, dada la tolerancia de los turcos en materia de creencias. Muchos pudieron además llevar una vida desahogada; se les autorizaba a tener esclavos cristianos, lo cual no era frecuente en aquellas tierras. Las comunidades más importantes fueron las de Constantinopla —donde, a finales del siglo XVI, vivían unos ciento sesenta mil sefardíes— y de Salónica, «madre de Israel», a juicio de un viajero.

No cabe duda de que el Imperio otomano fue la tierra que ofreció las mejores condiciones a los judíos expulsados de España. Dos ejemplos servirán para ejemplificar el grado de prosperidad al que algunos pudieron llegar.

Gracia Nasi, también conocida como La Señora (1510-1569), era una rica y poderosa dama nacida en una familia portuguesa de origen castellano. A los dieciocho años se había casado con el poderoso banquero Diego Mendes, rival de los Medicis de Florencia. Viuda, siguió interesándose por los negocios, primero en Amberes, luego en Ferrara —donde financió una edición de la Biblia sobre la que volveremos— y Venecia, para acabar viviendo definitivamente en Estambul, donde, como veremos, su sobrino Juan Micas hizo carrera como hombre de confianza del sultán[77]. Doña Gracia se había dedicado primero a los negocios, prestando dinero a varios reyes y príncipes, utilizando para ello una tupida red de parientes y relaciones en los medios marranos de Europa, pero vino un momento en que su condición de judía se volvió para ella una amenaza seria; se vio en peligro de ser detenida y entregada a la Inquisición. Entonces decidió marcharse a Estambul donde el sultán Solimán el Magnífico le ofreció asilo y protección. En el archivo turco de Toptaki se conserva un documento que confirma las noticias ya dadas a conocer por el embajador de Francia en Venecia, en 1549: el sultán ruega encarecidamente al Dogo para que deje salir libremente a Doña Gracia, su hermana y dos hijas, ya que él está dispuesto a acogerlas en Estambul. Pedro de Urdemalas, el protagonista de la obra anónima conocida como *Viaje de Turquía* —redactada a mediados del siglo XVI—, cuenta cómo conoció en Estambul a la famosa «Señora portuguesa», Doña Beatriz Méndez, «muy rica», que «entró en Constantinopla con cuarenta caballos y cuatro carros triunfales llenos de damas y criadas españolas. No menor casa llevaba que un duque de España [...]. Destaxó con el Gran Turco desde Venecia que no quería que le diese otra cosa en sus tierras sino que todos sus criados no trajesen tocados como los otros judíos, sino gorras y vestidos a la veneciana. El se lo otorgó y más si más quisiera, por tener tal tributaria». Nada más llegar a Turquía, en la primavera de 1553, la «Señora» puso la inmensa fortuna que había logrado reunir al servicio de sus correligionarios, ayudándoles a escapar de las garras de la Inquisición e instalarse en el Imperio otomano, costeando la creación de escuelas judías y sinagogas en Estambul, Anatolía, Rumelia y Palestina. El Gran Turco le concedió una especie de protectorado o de feudo en la zona de Tiberíade; ella suministró los fondos para reconstruir aquella ciudad y la de Safed. No sería exagerado ver en aquel proyecto de colonización una anticipación de lo que, en el siglo XX, sería el hogar judío de Palestina y el futuro Estado de Israel. Doña Gracia introdujo miles de corderos y de árboles frutales con el fin de poner en cultivo y desarrollar la comarca, pero los resultados concretos fueron más bien decepcionantes: por lo visto, a los sefardíes no les hacía ninguna gracia vivir en el desierto y transformarlo en tierra de promisión; preferían los prósperos centros urbanos de Estambul, Salónica, Alep, etc.

En 1553, llegó a Estambul otro sefardí de pro, don Juan Micas —o sea, João Míguez o Mínguez— que pronto se cambió el nombre por el de Joseph Nasi. Antes estuvo en los Países Bajos, en Besanzón y Venecia. Había procurado convencer a los venecianos para que dieran a los sefardíes una isla en el mar cercano en la que pudieran vivir libremente. Desde luego, la petición fue rechazada y Nasi se marchó a Turquía y, muy pronto, ganó la confianza de las autoridades hasta formar parte de la guardia de honor del Sultán. En Estambul, se casó con Beatriz Méndez, hija única de Doña Beatriz y desde entonces se convirtió en uno de los personajes más ricos y poderosos de Turquía, «un Fugger de Oriente», escribe de él Fernand Braudel. Estuvo íntimamente asociado a los proyectos de Doña Gracia cuando ésta pensó colonizar la zona de

Tiberíades. Soñó con ser rey de Chipre, luego en crear un Estado judío en Tierra Santa; finalmente, tuvo que contentarse con ser duque de Naxos, Andros, Milo, Paros, Santorni y otras islas del archipiélago de las Cíclades, título que le confirió el sultán Solimán II, quien, además, le otorgó importantes privilegios para el comercio del vino. Pero, en 1574, el nuevo sultán, Murad III, se mostró desde el principio mucho menos benévolo con Nasi. A petición de los venecianos, dio instrucciones a los gobernadores turcos del estrecho de los Dardanelos para que se pusieran límites al monopolio que Yasef —nombre turco de Joseph Nasi— ejercía sobre las exportaciones de vino por el mar Negro. Nasi murió en 1575, inmensamente rico, pero sin haber logrado realizar sus sueños de dominación política.

De la breve síntesis que acabamos de presentar sobre la diáspora de los judíos expulsados de España en 1492 caben destacar tres aspectos:

1. La fidelidad de todos ellos a la religión de sus padres.
2. La existencia de lazos de solidaridad entre las distintas comunidades e individuos.
3. La huella profunda dejada por la cultura española y por España.

Judaísmo y criptojudaísmo

Los judíos salieron de España porque se negaron a renunciar a la fe de sus padres, actitud que, de por sí, revela hasta qué punto aquella fe había arraigado en ellos. No todos, sin embargo, pudieron o quisieron emigrar en 1492. Motivos de diversa índole —por ejemplo, la aprensión a dejar su hogar y su patria, a separarse de amigos o parientes que se habían convertido y, por lo tanto, no se veían afectados por el decreto de expulsión, etc.— les incitaron a quedarse en España, pero con el firme propósito de seguir fieles al judaísmo a pesar de todo, aun a riesgo de caer en las garras de los inquisidores si venía a descubrirse la verdad o si algún malintencionado los denunciaba al Santo Oficio. A estos tales se les suele ahora reservar la palabra marrano, de incierta etimología, que ha venido generalizándose para distinguir a los criptojudíos —los que judaizaban clandestinamente— de los conversos, es decir, de los que habían renunciado definitiva y sinceramente al judaísmo[78]. De ahí en adelante, siempre que emplearemos las palabras marrano y marranismo, habrá que entender que nos referimos a los criptojudíos y al criptojudaísmo. Los rabinos admitían que, en determinadas circunstancias, un judío podía —e incluso tenía la obligación de— salvarse la vida de cualquier manera, por ejemplo, fingiendo convertirse a otra religión; la ley tradicional contemplaba el caso en el que, por causa de violencias, presiones o persecuciones, las prácticas rituales resultaban difíciles y tal vez imposibles de cumplir; el judío tenía entonces que adaptarse a las circunstancias, disimulando sus verdaderas creencias para evitar cualquier percance; sólo se le recomendaba que permaneciese fiel al judaísmo en el secreto de su conciencia, limitando sus devociones de manera a no llamar la atención. Los inquisidores estaban muy enterados de aquellas disposiciones; sabían que muchos judíos seguían adheridos a la religión de sus padres y a su pueblo, y que observaban las prácticas judaicas en secreto. De la realidad del criptojudaísmo en la Península Ibérica hasta finales del Antiguo Régimen no cabe la menor duda. El fenómeno está ampliamente documentado en fuentes fidedignas. Nos limitaremos a citar unos cuantos ejemplos significativos.

Como se ha notado varias veces, hubo dos momentos en la historia de la Inquisición en los que aquel tribunal se mostró singularmente severo, pronunciando decenas y decenas de sentencias de muerte seguidas de ejecuciones: los primeros años de funcionamiento (1480-1500) y los años finales del siglo XVI y primera mitad del XVII. La sangrienta represión llevada a cabo en el primer período permitió eliminar los focos de criptojudaísmo en España. Ahora bien, cuando, en 1580, la Corona de Portugal fue reunida a las de Castilla y Aragón, muchos marranos portugueses pudieron entrar sin ninguna dificultad en España; conviene recordar, en efecto, que, en su mayor parte, aquellos marranos procedían de los expulsados de España y habían residido hasta entonces como conversos en Portugal, una nación en la que la Inquisición se había introducido en fecha tardía y no se había mostrado tan severa como la española; así se explica que el criptojudaísmo fuese mucho más frecuente entre los conversos de origen portugués que regresaron entonces a la tierra de sus antepasados. Sevilla y la corte de Madrid fueron los puntos en los que se dirigieron preferentemente, por entender que, en aquellas ciudades, les sería más fácil prosperar en sus negocios. Además, durante unos veinte años, la coyuntura política les fue favorable ya que el conde-duque de Olivares les favoreció de muchas maneras porque veía en los hombres de negocios portugueses —marranos casi todos que estaban muy relacionados con sus parientes y correligionarios de Ámsterdam— unos posibles banqueros capaces de sustituir a los genoveses que, aunque muy católicos, siempre se mostraron muy exigentes a la hora de prestar servicios a la monarquía. Julio Caro Baroja cita al respeto un memorial dirigido a Felipe IV cuyo autor bien podría ser un miembro de la Suprema, Hernando de Salazar o Diego

Serrano de Silva. Los conversos portugueses —se lee en este memorial— se van a otros reinos huyendo de los rigores de la Inquisición, y en ellos pueden practicar su ley y enriquecerse sin trabas. Considera el autor que habría que impedir esta marcha, e incluso hacer gestiones para que regresen los expatriados, proponiendo que se suavizaran los métodos inquisitoriales en cuanto a confiscaciones y encarcelamiento, así como en lo que se refiere a los sambenitos, salvando los casos de impenitentes endurecidos. Cree también que los hijos de estos cristianos nuevos de Portugal podrían llegar con el tiempo a ser buenos católicos, «como se prueba con los descendientes de los judíos castellanos». Desde 1622, estaban los «portugueses» en conversaciones formales con el gobierno; primero intentaron pedir un perdón general por delitos de fe que a su grey se imputaran; poco a poco las pláticas se deslizaron hasta esgrimir un préstamo, barato, de 250.000 cruzados, con que, entre otras concesiones se les permitiera asentarse libremente en Castilla y, cual si fueran naturales, traficar con las Indias a través de la Casa de Contratación. En 1628, a petición del conde-duque, Felipe IV habilitó a los «hombres de negocios» de Portugal para tratar libremente por mar y tierra; lo que se procuraba con esta disposición era excluir a los extranjeros de la órbita comercial de las Indias occidentales. En carta de 8 de agosto de 1634, escribía el P. Pereyra: «El valido [Olivares] anda en que entren los judíos en España. Lo cierto es que entran y salen a hablar al rey y darle memoriales, y hoy vi uno con toca blanca a la puerta del cuarto del rey». «Pena me dio», añade el comentarista. Pellicer en sus *Avisos* anota, el 12 de marzo de 1641: «He sabido como cosa cierta que se trata de restituir y traer a los judíos, que están en las sinagogas de Holanda y otras partes, para lo cual se han propuesto en un papel veintiocho medios». Ahora bien, el cronista se tranquilizaba apuntando: «Opónese la Santa Inquisición».

Efectivamente, la Santa Inquisición se mostraba atenta a todo lo que oliera a criptojudaísmo. A pesar de la protección oficial de la que parecían gozar, los judaizantes se vieron rigurosamente perseguidos en toda España y, sobre todo, en Madrid, ciudad en la que eran tantas las causas de fe por este motivo que, en 1637, se pensó crear en la corte un tribunal distinto del de Toledo a fin de acelerar las causas. Es que, en varias ocasiones, el comportamiento de los marranos de la corte rayaba en la provocación. El caso más sonado fue el que ocurrió en 1629, conocido como episodio del Cristo de la Paciencia: unos judíos portugueses habían azotado y pasado por las llamas un crucifijo; seis de los implicados fueron condenados y quemados tras un espectacular auto de fe que se celebró, con asistencia de Felipe IV, en la Plaza Mayor. En el mismo sentido, conviene señalar los pasquines que aparecieron pegados en varias calles de Madrid, el 2 de julio de 1633: proclamaban en portugués la superioridad de la religión hebrea sobre la católica. Esto fue lo que motivó la réplica de Quevedo: *Execración contra los judíos*.

No eran sólo los conversos portugueses los que judaizaban con frecuencia. En la misma España se dieron casos de criptojudaísmo. Uno de los más conocidos es el que ocurrió en Quintanar de la Orden, en la Mancha, comarca a la que, a finales del siglo XV, muchos judíos habían ido a buscar refugio en las tierras de las órdenes militares como otros lo hacían en lugares de señorío. De aquella zona procede uno de los más célebres escritores marranos, Antonio Enríquez Gómez (c. 1600-1663), cuidadosamente estudiado por I. S. Révah[79]. En 1598, el famoso inquisidor Luis Páramo ya había mencionado de paso aquella comunidad de judaizantes cuya cabeza visible era Diego de Mora, abuelo de Antonio Enríquez. Éste nació en Cuenca. Curiosamente, su madre era cristiana vieja y él mismo casó con otra cristiana vieja. A los veinte años decidió retornar al judaísmo y convenció a su esposa para que se hiciera judía ella también, caso rarísimo de proselitismo por parte de judaizantes. Antonio Enríquez Gómez ejerció la profesión de mercader, pero ocupaba sus ocios componiendo obras dramáticas o poéticas. Hacia 1635 pasa a Francia y vive durante algún tiempo en Burdeos. En esta ciudad publica, en 1642, una de sus primeras obras, las *Academias morales de las Musas*. De Burdeos, Antonio Enríquez pasa a Rouen y es en Rouen donde, en 1644, da a la imprenta sus obras más famosas, *El Siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña* y *La culpa del peregrino*, poema en dos partes: la caída de Adán con las consecuencias que tuvo para la humanidad y unos diálogos sobre los problemas que se plantean al hombre después de la caída. En Rouen, sin embargo, Antonio Enríquez se ocupa principalmente de actividades comerciales, sin mucho éxito, por lo visto, ya que la compañía de negocios que fundara quiebra rápidamente. Con el fin de escapar a sus acreedores y recobrar deudas atrasadas decide entonces, en 1650, volver a España. Vive en Granada y, sobre todo, en Sevilla bajo el nombre de Fernando de Zárate, inspirado por María Felipa de Zárate, la mujer que conoció en Granada y que le sirve de criada y amante. Con el nombre de Fernando de Zárate compone y hace representar numerosas comedias. Ahora bien, la Inquisición le está buscando con afán porque su criptojudaísmo ha llamado la atención. El 1 de enero de 1651, es quemado en efigie en Toledo, junto con su padre, muerto unos años antes. Un sacerdote, el licenciado Francisco Páez Ferreira, espía al servicio del Santo Oficio, informa que Antonio Enríquez vive en España con una falsa identidad. El final de aquella historia se parece a una novela policíaca. La Suprema tiene noticia que Antonio Enríquez es autor de una comedia sobre la vida de San Ildefonso; ahora bien, sólo se conocen dos comedias sobre este tema: la una es de Lope de Vega, la otra de un tal Fernando de Zárate, residente en Sevilla. Así es cómo la Inquisición llega a la conclusión de

que Fernando de Zárate y Antonio Enríquez son una sola y misma persona. Detenido el 21 de septiembre de 1661, Antonio Enríquez muere en la cárcel el 19 de marzo de 1663; es quemado en efigie dos años después.

El caso más espectacular de criptojudaísmo es el de los llamados *chuetas* de Mallorca. La palabra *chueta* aparece por primera vez en un documento inquisitorial de 1688 para referirse a los judaizantes de Palma que vivían en un barrio en torno a la calle del Sagell. A finales del siglo XIV y principios del XV, todos los judíos de Mallorca se habían convertido o habían fingido convertirse. Oficialmente, eran todos católicos. En realidad, se comportaban como típicos marranos: en público, iban a misa, se confesaban, comulgaban, etc.; dentro de casa, practicaban los ritos —oraciones, ayunos, etc.— del judaísmo, aquellos, por lo menos, que llamaban menos la atención de los demás habitantes de la isla. La Inquisición, nada más implantada, había averiguado algunos casos sospechosos y había pronunciado varias sentencias. En 1531, se había quemado a un reo por judaizante; fue la última sentencia de muerte contra un judaizante mallorquín antes de la represión de finales del siglo XVII. En los autos de fe que se celebraron de tarde en tarde en la isla comparecieron únicamente extranjeros —moros, protestantes— o bien brujas. Por lo visto, durante casi dos siglos, los inquisidores no lograron enterarse de lo que estaba ocurriendo en las casas de los conversos mallorquines. Desde luego, las criadas católicas notaban cosas raras: allí no se comía nunca carne de cerdo; siempre se usaba aceite de oliva para guisar, etc., pero no les daban mayor importancia a lo que consideraban como manías inofensivas. Los conversos tenían evidentemente mucho cuidado en no casarse con cristianas viejas, precaución elemental para evitar cualquier sorpresa desagradable. Además, aquellos conversos gozaban de una buena posición social; casi todos ellos se habían enriquecido en sus oficios —orfebrería, pañería, sedería, etc.—; algunos se dedicaban al negocio internacional, lo que les permitía relacionarse con las comunidades judías del extranjero o, por lo menos, estar al tanto de su existencia y de su modo de vivir. Por fin, los conversos mallorquines se sentían orgullosos por practicar una religión que juzgaban superior —«se tienen por mejores», comentarán algunos testigos más tarde, ante la Inquisición—; trataban públicamente a los católicos de cananeos, palabra que los cristianos viejos tomaban como un insulto: les sonaba a can, perro. En 1672, sin embargo, tal vez alertada por alguna denuncia, la Suprema ordenó al tribunal de Palma investigar seriamente sobre los conversos de la calle del Sagell. El resultado fue una gran redada que acabó por cinco autos de fe —el último se celebró en 1679—, pero sin ninguna sentencia de muerte: los reos confesaron que habían seguido practicando ritos de la religión judaica, sin darse cuenta de la gravedad del delito que estaban cometiendo; prometieron mostrarse buenos cristianos en todo, de ahí en adelante. Aquella actitud valió a los marranos de Palma la indulgencia del tribunal, pero no pudieron evitar ver sus haciendas destrozadas por las confiscaciones: muchos de ellos quedaron arruinados; por otra parte, todos eran conscientes que al menor descuido, si reincidían en el judaísmo, la Inquisición los llevaría a la hoguera por considerarlos como relapsos. Por eso, muchos de ellos pensaron en emigrar a una «tierra de libertad» en la que pudieran vivir abiertamente como judíos; soñaban con irse a Ámsterdam, donde se decía que había «libertad de consciencia». De hecho, a partir de 1682, varios conversos mallorquines pasaron a Valencia o Barcelona y, desde allí, huyeron a Liorna o Alejandría. Los que quedaron fueron víctimas, entre 1688 y 1691, de nuevas denuncias. Procesados, 86 de los desde entonces llamados chuetas figuraron en los tres autos de fe organizados en 1691 y 37 de ellos murieron en la hoguera. Sus sambenitos quedarán colgados hasta finales del siglo XIX en la iglesia Santo Domingo de Palma. Desde entonces, los descendientes de los quince linajes malditos fueron sometidos a toda clase de discriminaciones, vejaciones, perjuicios y malevolencias por parte de sus compatriotas. La llegada de la llamada década ominosa (1823-1833) dio lugar a una de las más violentas represiones contra los chuetas. La calle de la Platería, de Palma, sufrió uno de los más tremendos saqueos que se conocen, el 6 de noviembre de 1823. La discriminación presentó rasgos de singular escarnio, como apunta Emilio Castelar en *Los recuerdos de Italia* (1877): «Hemos visto expulsados de público baile mallorquín a dos ciudadanos por pertenecer a la raza de los chuetas, es decir, por descender de judíos. El catolicismo de estas gentes no les ha exentado de su culpa original». El presbítero J. Taronji, de origen chueta, fue una de las víctimas de aquellos prejuicios; él mismo declaró: «La circunstancia de habérseme impedido el ministerio de la predicación en septiembre de 1876 por el ridículo motivo de ser yo de los que en Mallorca llaman de la Calle me obligó a escribir el artículo: «*Libros malos y cosas peores*». En 1904, el entonces presidente de gobierno Antonio Maura tuvo que escuchar en pleno debate parlamentario la acusación de judío por el hecho de ser mallorquín: «que se calle el chueta». La célebre novela de Vicente Blasco Ibáñez *Los muertos mandan* (1909) está inspirada por la lamentable situación de los chuetas. La novela cuenta cómo el protagonista tiene el propósito de casarse con una rica heredera chueta para escapar de la ruina y las deudas, pero tiene que someterse al peso de una tradición que condena como ignominiosa toda relación —y mucho más una boda— de un aristócrata con una chueta. La discriminación duró hasta muy adelante en el siglo XX. Hasta la Segunda República ningún capellán chueta predicó en la catedral. El obispo Campins lo autorizó entonces a petición del ayuntamiento. Pero hasta 1963 nunca hubo rectores ni canónigos chuetas

en el cabildo catedralicio; ese año el obispo Enciso nombró canónigo a Pere Bonnín, afirmando ante el capítulo de la catedral: «eso de la distinción de apellidos se ha terminado». ¿Han acabado los chuetas por asimilarse? Esto es lo que parece indicar el hecho de que, cuando, en 1966, la Agencia judía los invitó a emigrar a Israel y a convertirse a la fe de sus antepasados, sólo se logró que viajaran 24 personas, regresando 23 a los pocos días.

El edicto de expulsión de 1492 no fue, pues, el último episodio de la trágica historia del judaísmo español. La mayor parte de los judeoconversos que conservaron el derecho de permanecer en su patria acabaron fundiéndose en la sociedad hispánica, pero fueron sometidos a la vigilancia de la Inquisición, respaldada por las delaciones, espontáneas o no, de la masa cristianovieja que seguía viendo en ellos unos enemigos natos del catolicismo romano. Tuvieron también que sufrir las discriminaciones que varias instituciones (colegios mayores, cofradías, cabildos catedralicios, órdenes religiosas y militares...) dictaron en virtud del concepto de limpieza de sangre. Algunos de aquellos conversos quedaron fieles secretamente a la religión judaica, a pesar del peligro que ello suponía en la España inquisitorial. En las páginas anteriores, hemos intentado resumir, en sus grandes líneas, la historia del criptojudaísmo peninsular, marcada por episodios dramáticos, como fue el caso de los judaizantes de Mallorca. Para los marranos, la única salida fue la huída al extranjero. En el siglo XIX ya no se mencionan situaciones semejantes.

Dadas les circunstancias, el judaísmo tal como lo practicaban los marranos en la Península Ibérica tenía forzosamente que ser muy elemental. Había que evitar todo lo que podía llamar la atención, la circuncisión, desde luego, pero también matar los animales y aves conforme al rito *casher*, enterrar a los muertos de cierta manera, celebrar de modo demasiado ostentoso las grandes fiestas del judaísmo, etc. A aquel proceso inevitable de erosión, hay que añadir las consecuencias naturales de la asimilación cultural: incluso antes de la creación de la Inquisición y del decreto de expulsión, el judaísmo ibérico había sido muy influido por ritos, símbolos y creencias cristianas. A partir de 1492, toda instrucción religiosa relativa al judaísmo resultó rigurosamente imposible en España. Los libros que pudieran servir a estos efectos habían sido confiscados o destruidos; el mero hecho de poseer uno de ellos constituía un indicio de herejía que utilizarían los inquisidores. Paradójicamente, los marranos tenían que acudir a libros cristianos para enterarse de algunas cosas de su fe, o bien eran los edictos de fe leídos de vez en cuando por los inquisidores los que les enseñaban cómo comportarse como judíos. Los salmos que venían impresos en las Biblias cristianas servían a los marranos de consuelo espiritual. Se cuenta de un judaizante de Lisboa que no sabía ninguna oración judía y que había aprendido mucho oyendo las sentencias leídas en los autos de fe. Ahora bien, los inquisidores se fijaban en ciertos indicios —por ejemplo, al cantar un salmo, omitir la cláusula final *Gloria Patri*— para deducir que se trataba de auténticos judaizantes.

La iniciación al judaísmo planteaba a las familias de marranos problemas muy delicados. Si se realizaba cuando los niños eran de poca edad, se corría el riesgo de que éstos, en su inocencia, delataran sin querer a sus padres. En su obra *Centinela contra judíos* (1679), fray Francisco de Torrejoncillo refiere que, al preguntar un confesor a un niño cuál era su nombre, éste contestó: «El de casa, padre, es Abraham, y el de afuera Francisquito». Si se tardaba demasiado, podía darse el caso de niños ya avanzados en la doctrina cristiana y, por lo tanto, difíciles de convencer para que se hicieran judíos. Cuando, en 1689, en Palma, el chueta Pedro Onofre Cortés de Guillermo quiso casarse con Juana Miró, le rogó a su suegra —de la que le constaba que era judaizante— que iniciara a su novia en la ley de Moisés. Ésta se quedó asombrada; se extrañó de que no se le hubiera dicho nada hasta entonces, a lo cual su madre contestó: «¿No sabes tú que tu padre y todos tus hermanos son católicos? y así yo también me guardaba de ti. Y ahora has de hacer muchas gracias al Dios de Israel, pues te ha dado tan buen marido que te ha sacado a la lumbre de la gracia para salvación de tu alma». Bernardina de San Juan, judaizante de Jaén condenada en la segunda mitad del siglo XVII, confesó a su marido que había sido iniciada por su madre, lo mismo que sus hermanas, al llegar a la edad de la pubertad. Gracia Mendes, vecina de Madrid, natural de Lamego (Portugal), de edad de cuarenta y ocho años, detenida por la Inquisición el 25 de diciembre de 1639, confesó que había sido iniciada cuando tenía veintiocho años; le dijo entonces su madre que guardase la ley de Moisés, y que en ella se salvaría y que ayunase de sol a sol y no comiese tocino y guardase los sábados por fiestas y vistiese camisas limpias en ellos. El caso de Antonio Enríquez Gómez y su familia, estudiado por Revah, permite hacerse una idea de la manera con que se desarrollaba el criptojudaísmo peninsular. En la familia Mora, el judaísmo se transmitía fundamentalmente por vía oral, de generación en generación, pero algunos libros servían también para profundizar algunos aspectos. Muchos de estos libros eran perfectamente ortodoxos desde el punto de vista de la Iglesia católica y la Inquisición estaba muy alejada de pensar que podían ser utilizados con malos fines. Los judaizantes de Quintanar de la Orden, por ejemplo, leían preferentemente: «un librico de fray Luis de Granada, el *Salterio de San Gerónimo*, las *Epístolas y evangelios en romance* de Ambrosio Montesino, *La Torre de David, moralizada por vía de diálogos para todo género de gentes* de fray Jerónimo de Lemos... Pero la obra que tal vez mayor influencia tuvo en este sentido fue el *Espejo de*

consolación» (que se conoce a veces como *Espejo de consolación de tristes*) del fraile franciscano Juan de Dueñas, que fue indudablemente una de las obras más difundidas de la imprenta española del siglo XVI. La primera parte se publicó en Burgos, en 1546, la segunda en Medina del Campo (1546), la tercera, cuarta y quinta en Valladolid (1547, 1548, 1548), la sexta en Medina del Campo, en 1570. Todas fueron reeditadas varias veces. Lo que atrajo a los judaizantes en aquella obra fueron las numerosas citas que hacía del Antiguo Testamento, citas que les suministraban informaciones y noticias preciosas sobre la historia y la religión de los judíos en la época bíblica. Se sabe que aquel libro se leía entre los marranos de Portalegre, en el Alentejo, antes de 1586, en Quintanar de la Orden, en México, en Francia, en las islas Baleares a finales del siglo XVI. El 31 de marzo de 1595, los inquisidores de México pidieron a la Suprema que se prohibiera aquel libro, ya que, pese a que no tenía nada de herético, los marranos lo utilizaban para su propia instrucción. Antes de aquella fecha, los inquisidores de Cuenca parecen haber llamado la atención de la Suprema. Como consecuencia de aquellas gestiones, a partir de 1591, el *Espejo de consolación* dejó de publicarse. En el siglo XVII queda incluido en el Índice de libros prohibidos como lo era en Portugal desde 1564.

La costumbre de practicar su creencia en secreto y el miedo a la Inquisición tuvieron como consecuencia que los marranos desarrollasen una religión *sui generis*. Muchos de ellos habían inaugurado el culto de determinados santos, concepto totalmente desconocido en el judaísmo oficial. Esther, por ejemplo, vino a llamarse santa Esther. En cambio, del Purim, que, para los judíos ortodoxos, era la fiesta de Esther, los marranos conservaron únicamente el ayuno. La oración apócrifa de Esther ocupaba un puesto importante en su liturgia. De todas las festividades propias del judaísmo, los marranos sólo conservaron tres: la de Purim o de la reina Esther, en marzo-abril; la Pascua, y el Día Grande o Yon Kippur, en septiembre, que era la máxima solemnidad del calendario judío; en aquel día se reunían las familias para celebrarla. Por lo demás, los marranos dejaron poco a poco de comer carne *casher*. La ceremonia de la *bar mitsva* —que se celebraba cuando los niños llegaban a la edad de trece años— se convirtió en una especie de ritual de iniciación y se aprovechaba para revelar a los interesados el secreto de la religión familiar. Se comprende, pues, por qué la religión de los marranos de la diáspora parecía sospechosa a los judíos ortodoxos. En Ámsterdam, por ejemplo, en cuestiones relativas a la fe y el culto, los sefardíes tenían constantemente que consultar con askenazíes alemanes, que, por otra parte, despreciaban profundamente, porque éstos estaban mucho más instruidos en las cosas de la fe.

Hemos visto cómo la comunidad judía de Ámsterdam tenía fama de ser más exigente que las del suroeste de Francia en lo que se refiere a religiosidad. Así y todo, también allí se notaba la falta de determinados conocimientos doctrinales en los marranos procedentes de la Península Ibérica en la que se habían visto forzados de practicar su fe clandestinamente, sin posibilidad de recibir la educación religiosa adecuada y, al mismo tiempo, forzados de cumplir al menos exteriormente sus obligaciones de cristianos oficiales. Los rabinos —muchos de ellos askenazíes— se sorprendían al averiguar la baja calidad de la fe de aquellos judíos y en varias ocasiones tuvieron que llamar la atención de los sefardíes, denunciando severamente lo que consideraban como defectos gravísimos, incluso verdaderas herejías. Así se explican las medidas y sanciones contra determinados individuos y comportamientos. Es lo que se observa en el caso de Uriel da Costa —su nombre fue primero Gabriel; lo cambió por Uriel al encontrarse fuera del alcance de los inquisidores—, cristiano nuevo de Oporto, ex estudiante en la universidad de Coimbra, gran lector y conocedor de la Biblia. Marchó a Ámsterdam para vivir conforme a sus convicciones, pero se llevó una gran decepción: «en vez de la religión original de la Biblia, encontró un sistema fraudulento lleno de normas y preceptos ajenos, dotado ya de una tradición rabínica que, por su misma existencia, traicionaba el mensaje primero del judaísmo». Llegó entonces a la convicción de que ni el cristianismo ni el judaísmo guardaban la verdad eterna. «De cristiano no-cristiano había pasado a ser judío no-judío». La sinagoga le condenó. Se retractó. Se enfrentó otra vez con la sinagoga; el resultado fue un segundo *herem* —sentencia de excomunión— humillante. Desesperado, da Costa se disparó un tiro en la cabeza[80].

Un caso parecido es el de Juan de Prado, nacido en Andalucía a principios del siglo XVII. Había logrado viajar a Roma, con su esposa y su madre, como médico personal que era del cardenal arzobispo de Sevilla. De Roma, pasó a Hamburgo en 1654, y allí hizo públicamente profesión de judaísmo. Al año siguiente, se trasladó a Ámsterdam donde, desde el principio, se volvió sospechoso por algunas declaraciones doctrinales que sonaban a heterodoxas: todas las religiones merecen ser respetadas, pero ninguna puede pretender ser la única verdadera; el alma no es inmortal, etc. En el verano de 1656, se le obliga a una retractación pública, pero se sospecha que no fue sincera; sus opiniones siguen escandalizando los rabinos y los jóvenes estudiantes judíos. Prado protesta y, al hacerlo, se vuelve todavía más sospechoso: aquellos muchachos —llega a decir— quieren introducir una inquisición judía en Ámsterdam. A decir verdad, no le faltaba razón: los rabinos ortodoxos, tal vez sin darse cuenta de ello, estaban muchas veces repitiendo los comportamientos y procedimientos de sus peores enemigos, los inquisidores de España. El 4 de febrero de

1658, la sinagoga vuelve a condenar a Prado, esta vez lanzando contra él una sentencia de excomunión (*herem*) muy dura. Prado quedó muy afectado por aquel ambiente y prefirió marcharse a Amberes donde esperaba que las autoridades judías fuesen más benévolas.

Conviene, en fin, recordar, aunque sea de paso, el ejemplo de Baruch Spinoza (1632-1677), el más célebre de los marranos de Ámsterdam, que fue amigo de Juan de Prado. Spinoza nació en Ámsterdam en una familia de marranos de origen portugués[81]. No se le puede, pues, calificar exactamente de cristiano nuevo, ya que nunca fue bautizado; nació judío y como judío fue educado en el seno de la comunidad judía de Ámsterdam. A los veintitrés años, sin embargo, fue sometido a un proceso durísimo y, el 23 de julio de 1656, fue excomulgado y echado de la comunidad; en el *herem* que se pronunció entonces contra él —uno de los más duros jamás pronunciado— se mencionan sus «malas opiniones e obras» —sus «ynormes obras»—, las «horrendas heregías» que practicaba y enseñaba, pero no se dice de qué se le acusa exactamente; Spinoza queda desde entonces apartado de la comunidad: ningún judío debe estar en contacto con él[82]. Como apuntaba Pierre Bayle en su *Diccionario crítico*, a finales del siglo XVII, Spinoza, que había nacido judío, se apartó muy pronto del judaísmo y acabó ateo[83]. En realidad, más que ateo, Spinoza fue racionalista. Al apartarse, no sólo del judaísmo de sus padres, sino de toda religión, ¿quién sabe si Spinoza no recogía el legado que varias generaciones de marranos españoles habían venido enriqueciendo desde finales del siglo XVI? Se ha observado varias veces que, en la España medieval, tanto entre los judíos como entre los conversos, hubo, sobre todo entre los más cultos, una proporción difícil de evaluar de escépticos en materia de religión, indiferentes, incluso materialistas *avant la lettre*. Baer y varios autores hebreos ven en aquellas corrientes las consecuencias de las controversias que se habían desarrollado en el seno del judaísmo en torno a teorías filosóficas más o menos emparentadas con el averroismo, teorías que minaban las bases de la fe y de la moral. El alma no sería más que una forma temporal que deja de existir con la muerte de su portador. Estas teorías daban de la Torá una interpretación alegórica, cuando no se reían de ella, por considerar muy superiores las ideas de Aristóteles. Refiere Baer el caso de un tal Alfonso Fernández Semuel que, en su testamento, mandaba poner en su ataúd la cruz a sus pies, el Corán en su pecho y la Torá, *subida y luz*, a su cabecera, clara demostración de sincretismo religioso. Cita también Baer el caso del converso Alfonso de la Caballería, vicecanciller de Aragón, que tenía sitios reservados para él y su familia en la sinagoga. Éste es otro a quien se atribuye el dicho: «En este mundo no hay sino nacer y morir; no existe otro Paraíso». Ya hemos dicho algo, en páginas anteriores, de la existencia entre los conversos de tales ideas, existencia que lleva a matizar la tesis famosa de Lucien Febvre según la cual el ateísmo y el materialismo eran inconcebibles en el Occidente europeo en la época del Renacimiento; el caso de España desmiente rotundamente aquella tesis. Mucho se ha discutido sobre la relación que tiene la *Celestina* con el problema converso; la obra de Fernando de Rojas se enmarca bien en el ambiente de escepticismo, indiferentismo, epicureísmo de ciertos sectores intelectuales conversos; así se comprendería mejor la ausencia total en la obra de toda referencia de carácter religioso, católico o judaico, que ha llamado la atención de algunos críticos. La evolución intelectual de Spinoza sólo se entiende bien si se la relaciona con el marranismo de sus padres y abuelos[84].

No todos los sefardíes, sin embargo, ni mucho menos, fueron tibios creyentes o poco entendidos en las cosas de su fe. A uno de ellos se deben tratados sobre el judaísmo que todavía hoy gozan de gran prestigio en las sinagogas. Se trata de Joseph Caro (1488-1575), natural de Toledo, cuyos padres, en 1492, emigraron a Nicopolis (Turquía). El mismo, en 1539, pasó a Safed, pequeña ciudad de Galilea en la que residió hasta su muerte. Caro empezó tempranamente a redactar el *Bet Yosef* —la *Casa de José*—, comentario erudito y completísimo de las leyes talmúdicas que tuvo desde el principio un éxito extraordinario. Poco después compuso un compendio del mismo, el *Sulhan Arukh*, para que los estudiantes dispusieran de un libro de texto cómodo y serio; en realidad, este tratado pasó pronto a ser el código que utilizarían todas las comunidades judías; por esto, se considera generalmente a Caro como la máxima autoridad rabínica después de Maimónides. Joseph Caro hizo de Safed uno de los centros más afamados del mundo judío. Además de su labor de talmudista, Caro destacó también como místico y maestro de la Cábala. A este sefardí se debe, pues, una de las más logradas aportaciones a las leyes y a la mística judía.

Las redes marranas en la Europa moderna

La supervivencia del marranismo en la cristiandad europea y en la América ibérica se debió principalmente a dos factores que guardan entre sí muy estrecha relación: por una parte, la práctica matrimonial de los cristianos nuevos, casi siempre endógama; son rarísimas, en efecto, las uniones entre conversos y cristianos viejos; por otra parte, como hemos comprobado en las páginas anteriores, la

existencia de redes organizadas, cualquiera que sea el lugar donde se encuentren los sefardíes; llama la atención la facilidad con la que un marrano, nada más llegar a una ciudad o tierra desconocida, entra rápidamente en contacto con otros marranos, parientes o amigos de amigos, que le ayudan y, muchas veces, le dan la oportunidad de practicar el judaísmo o incluso le incitan a judaizar cuando había dejado de hacerlo. Aquellas redes de solidaridad se constituyen a base de relaciones de negocios, complicidades religiosas y lazos de parentesco. Además de los ejemplos que ya hemos dado, se puede citar al respeto el caso de Jacob Sasportas, judío nacido en Orán a principios del siglo XVII que había sido rabino en Tremecén, Marrakech y Fez. Detenido, huye a Ámsterdam, donde se gana la vida como profesor; vuelve a África; en 1655, acompaña a Londres a Menasseh ben Israel, el gran erudito y humanista sefardí; de Londres, regresa a Ámsterdam; lo llaman luego a Liorna y acaba muriendo en Ámsterdam. En todas partes, Sasportas encuentra amigos y correligionarios que le ayudan a tomar contactos, organizar viajes y huir de los inquisidores. Como vemos con este ejemplo, Ámsterdam se ha convertido en el siglo XVII en el gran centro del sefardismo europeo, con contactos con casi todas las comunidades judías de Europa y también de Oriente, la ciudad además en la que se imprimen la mayoría de los rituales en lengua española.

La existencia de unas redes eficaces de parentesco y solidaridad que unían entre sí a los sefardíes dispersos en el mundo no dejó, ya desde el siglo XVII, de llamar la atención, no sólo de los inquisidores, sino también de los políticos: algunos de éstos —como el conde-duque de Olivares— pensaron incluso en servirse de aquellas redes en beneficio de España, a cambio de algunas concesiones a los marranos. Otros, sin embargo, veían el problema desde una perspectiva muy distinta. Así se forjó en fecha muy temprana el tópico del complot judío, de la conspiración urdida en el mundo judío con el fin de aprovecharse de todas las oportunidades de enriquecimiento e incluso de manejar a su antojo los hilos de la política mundial. Unos de los ejemplares más célebres en este sentido se debe nada menos que a Quevedo. Se trata del texto conocido con el título *la Isla de los Monopantos* que su autor incorpora en 1644 a los *Sueños*, impresos en Zaragoza (1650) como obra de un tal Nifroscancod Diveque Vasgello Duacense —anagrama de Francisco Gómez de Quevedo y Villegas—, «traducida del latín en español por don Esteban Pluvianes del Ladrón, natural de la villa de Cuerva Pilona». En 1651, también en Zaragoza, salió una nueva edición, esta vez con el nombre del autor: Quevedo.

Quevedo siempre sintió gran repulsión y odio a los judíos. En *Execración contra los judíos*, cuya redacción se sitúa hacia 1663[85], pide encarecidamente la «total expulsión y desolación de los judíos», del mismo modo con que se había procedido con los moriscos. Aquel panfleto fue inspirado por un episodio de la vida madrileña, unos pasquines que aparecieron fijados el 2 de julio de 1633 en diversos lugares de la capital y que proclamaban en portugués la superioridad de la religión hebrea sobre la cristiana. Quevedo aprovecha la oportunidad para denunciar el filosemitismo del conde-duque de Olivares, quien intentaba apoyar la recuperación económica del país con la ayuda de los ricos mercaderes marranos, desplazando a los genoveses. Quevedo protesta contra semejante proyecto y, de un modo general, contra la política que permite que el dinero de España caiga en manos de sus enemigos más irreconciliables. La *Isla de los Monopantos* reincide en aquellas acusaciones, pero lo esencial ahora es la tesis del complot judío: el libro describe una reunión secreta en Salónica entre judíos de todas partes de Europa y los Monopantos, es decir, aquellos cristianos que quieren colaborar con ellos para oprimir el mundo cristiano y tras los cuales hemos de suponer al conde-duque y sus amigos; Pacas Mazo aparece como el portavoz de los Monopantos y busca al apoyo de los judíos, éstos están dispuestos a hacerse sus cómplices, recordando la experiencia que ya tienen de semejantes tratos: «En Ruán somos la bolsa de Francia contra España y juntamente de España contra Francia, y en España, con traje que sirve de máscara a la circuncisión, socorremos a aquel monarca con el caudal que tenemos en Ámsterdam en poder de sus propios enemigos... Extravagante tropelía servir y arruinar con un propio dinero a amigos y a enemigos».

La obra de Quevedo se parece mucho a uno de los panfletos antisemitas más famosos del mundo contemporáneo, *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, cuya elaboración definitiva se realizó en París, a finales del siglo XIX, en el ambiente antijudío que se desató con motivo del caso Dreyfus. Fue probablemente obra de un agente de la policía secreta rusa que pretendía poner en guardia contra el uso que los judíos de Rusia harían de una incipiente tolerancia. Se publicó por primera vez en San Petersburgo, en 1905. Después de la revolución de 1917 tendrá muy amplia difusión en Francia, Inglaterra, Estados Unidos —con el apoyo financiero de Henry Ford— y en el mundo entero: se ha dicho que éste fue el libro más difundido después de la Biblia[86]. En 1921, un periodista inglés demostró que, en sustancia, se trataba de una falsificación grosera que reproducía en gran parte dos escritos: el uno era el *Dialogue aux enfers entre Montesquieu et Machiavel*, obra de un tal Maurice Joly, publicada en Bruselas en 1865 y dirigida contra Napoleón III; el otro, *Biarritz*, obra del novelista alemán Hermann Gœdsche, que publicó su libro en 1868 bajo el seudónimo de sir John Retcliffe. Ahora bien, Gœdsche se limitó a plagiar el libro del francés Maurice Joly. En 1949, el hispanista holandés J. A. Van Praag llamaba la atención sobre los numerosos puntos comunes que existían

entre los *Protocolos* y la *Isla de los Monopantos* y llegó a la conclusión de que Hermann Gœdsche debía de conocer la obra de Quevedo y se había inspirado de ella[87]. De ser cierta esta aseveración —y parece muy probable que así sea— el más feroz panfleto antisemita de la historia vendría a tener fuentes hispánicas; el esbozo habría nacido en la España del siglo XVII, en el ambiente suscitado por el extraordinario auge de las redes tejidas por los sefardíes expulsados en 1492.

Sefardíes frente a askenazíes

En el siglo XIX la llamada polémica de la ciencia española achacó a la política religiosa de los Reyes Católicos y de los Austrias el oscurantismo cultural de España y su apartamiento de los núcleos europeos. Pues bien, el auge cultural del marranismo en los siglos XVI y XVII demuestra lo contrario: «Muchos [marranos] habían pertenecido [...] a una elite ibérica de educación excelente y estudios universitarios, participando así de las innovaciones de su tiempo. Es erróneo considerar que España y Portugal, países de la Inquisición, vivieran en una tiniebla ignorante o fijadas en la Edad Media», escribe Yrmiyahu Yovel en su estudio sobre Spinoza[88]. O sea, que lejos de empobrecer intelectual y científicamente España, la expulsión de 1492 permitió paradójicamente a España ampliar su influencia cultural en Europa, merced a los marranos que contribuyeron eficazmente a ello sin quererlo. Por lo general, entre los sefardíes había mucha cultura, una cultura que, o bien habían adquirido en España antes de la expulsión o antes de huir de la Península por miedo a la Inquisición, o bien —y éste es, entre otros, el caso de Spinoza— que sus padres habían procurado darles, acudiendo principalmente por ello a fuentes españolas; en ambos casos, aquella educación esmerada sirvió a una elite de sefardíes para igualarse a los hombres más cultos de su tiempo e incluso superarlos a veces[89]. Como hemos apuntado antes, no se debe confundir cultura judía y cultura de los judíos. La primera era la que se daba en las sinagogas y en ella destacaron muchos sefardíes. Muchos de ellos, además, sobresalieron por sus dotes y conocimientos intelectuales, unos conocimientos que generalmente les venían de España; su cultura era ante todo cultura española; sin aquella cultura española probablemente los sefardíes no hubieran sido los que fueron. Ellos mismos lo sabían y se sentían orgullosos de ser españoles de origen; esta condición les parecía constituir una enorme superioridad frente a los judíos procedentes de otras tierras, los askenazíes[90].

Entre los que tuvieron que abandonar España en 1492 figuraban desde luego hombres que destacaban por sus capacidades intelectuales; después de 1492, en el exilio, siguieron siendo hombres de ciencia. Uno de ellos fue el rabí Abraham Zacuto (1450-1522?), último exponente de la riquísima tradición astronómica andalusí. Nacido en Salamanca, en la universidad de esa ciudad estudió medicina, astrología y matemáticas. Vivió algún tiempo en Zaragoza, donde enseñó diversas disciplinas. Luego retornó a Salamanca, donde desempeñó la cátedra de astronomía. En 1492, buscó primero refugio en Portugal; allí, entre 1496 y 1497, asistió con sus conocimientos astronómicos y náuticos a la preparación de la expedición de Vasco da Gama. Cuando, en 1496, Manuel I el Afortunado decidió a su vez expulsar a los judíos, Abraham Zacuto se vio obligado a emigrar a Túnez, luego a Turquía, pasando el final de sus días en Damasco (Siria). Otro ejemplo significativo es el que ofrece Yehudá León Abravanel (1460-1521), más conocido por León Hebreo. Era hijo de Isaac ben Juda Abravanel, tesorero del rey Alfonso V de Portugal, que luego pasó a España, fijando su residencia en Toledo, y se ganó la estimación de los Reyes Católicos hasta el punto que éstos, en vista de que no quería convertirse y quedarse en España, por especial privilegio le autorizaron a llevarse todas sus riquezas, que eran muchas. Su hijo Yehudá había estudiado medicina y filosofía. Después de la expulsión de 1492, se fue primero a Italia, como profesor de medicina y astrología en la universidad de Nápoles, sirviendo además de médico al virrey Gonzalo de Córdoba, y se hizo famoso como filósofo, médico y poeta. En italiano escribió, bajo el nombre de León Hebreo, su obra maestra, los *Diálogos de amor*, que alcanzaron gran notoriedad y que fueron traducidos a varias lenguas, entre otras al francés y al español; esta última traducción (1590) se debe a Garcilaso de la Vega el Inca. Muy llamativa y significativa de la labor de los sefardíes españoles refugiados en Italia es la llamada Biblia de Ferrara (1553), precioso testimonio de la versión castellana del Antiguo Testamento a partir del hebreo[91], traducción que inmediatamente se difundió en las comunidades sefardíes de Europa y Levante. Se hicieron dos ediciones, una para los cristianos y otra para los judíos. La empresa se debió a la iniciativa de dos marranos oriundos de Portugal y España afincados en Ferrara, Duarte Pinel —alias Yom Tob Atías— y Jerónimo de Vargas —alias Abraham Usque—, ambos comerciantes, amantes de las letras y preocupados de dar a su pueblo una edición de la Biblia en su lengua materna; ellos promovieron la edición, pero no fueron los traductores cuyos nombres se desconocen. La Biblia de Ferrara es probablemente el resultado de adaptaciones de traducciones anteriores en lengua castellana realizadas en la Edad Media. Fue inmediatamente prohibida por la Inquisición.

En todos los ámbitos de la diáspora marrana se nota un verdadero entusiasmo por la lengua y la literatura española. Cuenta el soldado aventurero Domingo de Toral y Valdés (1598-1635?) que en sus andanzas topó un día, en Alep, con un rabino que había vivido en Madrid y que poseía muchos libros españoles (comedias de Lope, por ejemplo) y se sabía muchísimos versos de Góngora y Villamediana. El caso no es único, pero donde más se aprecia la cultura española de los sefardíes es en los Países Bajos, más de un siglo después de la expulsión. Entre los marranos de Ámsterdam, el hebreo estaba reservado a la liturgia; la lengua que se usaba en la vida cotidiana —privada y pública— era el portugués; el castellano se consideraba por antonomasia como la lengua de la literatura y de los conocimientos científicos: servía para estudiar y avanzar en la vía de la ciencia. En las escuelas la enseñanza se daba en castellano, incluso cuando se quería estudiar teología; los muchachos cuya lengua materna era el portugués tenían que aprender el castellano para seguir en la escuela; se recomendaba aprender de memoria la Biblia de Ferrara, desde luego en castellano. Como escribe Cecil Roth, entre marranos, se hablaba portugués, pero se estudiaba en castellano, idioma que tenía casi un estatuto medio sagrado. Esto se ve a las claras en la familia de Spinoza: allí, se rezaba en hebreo, se hablaba portugués, pero se leía y se estudiaba en castellano. El mismo Spinoza conocía los escritos de fray Luis de Granada, de Diego de Estella, etc., y tenía en su biblioteca obras de Cervantes, Antonio Pérez, Quevedo, Pérez de Montalván, Góngora, Saavedra Fajardo, Gracián, etc[92]. Estos hechos confirman lo que escribíamos más arriba. Los sefardíes que viven en Holanda a principios del siglo XVII no tienen ya nada que temer de la Inquisición española. España, su patria, les ha echado. Muchos de ellos —los que son de origen portugués— ni siquiera hablan castellano. Nada les obliga a aprender este idioma. Si lo hacen, si dan a sus hijos una cultura castellana, es porque están íntimamente convencidos de que, en aquella época —primera mitad del siglo XVII— el castellano es el requisito imprescindible para adquirir una cultura y una educación superior; para ello, contra lo que opinaban los liberales del siglo XIX, España representaba, a pesar de la Inquisición, de la intolerancia, de los índices de libros prohibidos, una nación culta y educada; creían que era necesario aprender castellano, leer libros castellanos, estar al tanto de lo que se publicaba en España. Si no hubieran opinado de esta forma, se habrían apartado definitivamente de España y de lo español para volverse, por ejemplo, hacia Francia y lo francés. Efectivamente, pronto la situación va a evolucionar en este sentido, sobre todo en el campo científico, con las obras de Galileo, Descartes y Newton, pero a principios y a mediados del siglo XVII la cultura europea era fundamentalmente cultura española. De lo contrario, no se entendería el proceder de tantos sefardíes.

Como se sabe, muchos de ellos guardaban un recuerdo emocionado de la España de sus padres, aquella tierra que se habían visto obligados a abandonar pero que a muchos parecía, a pesar de todo, la mejor del mundo. De los sefardíes de Salónica, contaba Diego Galán que había sido cautivo largo tiempo (1589-1600) en Turquía, que hablaban un castellano tan fino como el de los toledanos. Guardaban un recuerdo emocionado de España, tierra que, a pesar de las desgracias y tribulaciones que habían padecido, seguían considerando como su patria, embelleciendo las cosas que habían dejado allá. Un fraile de Guadalupe, fray Diego de Mérida, que viajó por el Imperio otomano unos veinte años después de la expulsión y publicó un *Viaje a Oriente* editado en 1512, se encontró en Belén con unos judíos de Sevilla: «Desque nos vieron a los frailes —escribe— suspiraban por Sevilla y por las albondiguillas y adefinas que en Sevilla hacían». Él mismo topó en Egipto con un mameluco, natural de Sevilla, de la colación de San Marcos, que le explicó: «De veinte mil mamelucos que hay, si el rey de España o de Francia pasase en aquellas partes, la mitad dellos darían vuelta; no desean otra cosa».

En Italia, los sefardíes presumían de ser españoles y, por lo tanto, hidalgos. En Ferrara, su superioridad sobre los tudescos se veía inmediatamente: iban mejor vestidos; tenían modales más elegantes... En todas partes, los sefardíes no admitían que se les confundiese con judíos de otras tierras, con los tudescos, como solían decir. Donde tal vez más se echa de ver aquellas diferencias entre sefardíes y askenazíes y la superioridad que los primeros pretendían tener sobre los segundos es en Ámsterdam. Con motivo de la guerra de los Treinta Años, muchos judíos alemanes y polacos habían tenido que abandonar su hogar en pésimas condiciones; acudieron a los Países Bajos como refugiados en cantidades crecientes. A finales del siglo XVII, los judíos procedentes de Alemania, Polonia y Lituania era dos veces más numerosos que los sefardíes. Lo mismo que ocurría en Italia, se echaba de ver en seguida la diferencia entre los dos grupos: los de la nación portuguesa solían ser relativamente desahogados, cuando no ricos; mientras los tudescos eran, por lo general, pobres y tenían que ganarse la vida en cualquier oficio bajo, muchas veces como criados de los sefardíes. Desde luego, entre estos últimos también había pobres y necesitados. Las comunidades judías habían creado un impuesto especial, la *ymposta*, sobre los beneficios comerciales para alimentar un fondo de ayuda a los pobres de la nación y ayudarles a marchar a otras tierras. Ahora bien, uno se extraña al ver la diferencia de trato entre sefardíes y askenazíes; los primeros percibían ayudas que eran veinte veces superiores a las que se daban a los tudescos. Los tudescos solían conocer más que los portugueses las cosas del culto judaico. No obstante, los sefardíes no tenían más que desprecio para ellos a causa de su

indumentaria malísima, de sus costumbres raras y consideradas como arcaicas. No se aceptaban fácilmente los casamientos entre miembros de los dos grupos de judíos. Los judíos de origen portugués y español de Ámsterdam tenían un cementerio propio; durante algunos años, en aquel cementerio se podía también enterrar askenazíes, pero en 1642 los sefardíes obligaron a sus correligionarios de origen alemán a comprar un terreno para que tuvieran así un cementerio distinto del suyo[93]. Se sabe de un *herem* dado en 1677 contra un sefardí culpable de haber comprado carne en la tienda de un tudesco.

Aquellas diferencias entre judíos no desaparecieron con el tiempo. A veces llegaron a crear situaciones extrañas. El ejemplo de la nación portuguesa del suroeste de Francia llama la atención desde esta perspectiva. En 1788, en vísperas de la Revolución francesa, la autoridad real pensaba ya en mejorar la suerte de los judíos que vivían en Francia. Los sefardíes de Burdeos y Bayona exigieron rotundamente que no se les diera el mismo trato que a los judíos de Alsacia y Lorena; ellos consideraron que estaban mucho más integrados en la sociedad francesa; se negaron a adoptar una actitud común; cada grupo debía defender sus propios intereses, que, por lo visto, se consideraban distintos. Cuando, entre agosto de 1789 y enero de 1790, la Asamblea Nacional francesa deliberó sobre lo que convenía legislar en relación con los judíos, los sefardíes rechazaron de plano la idea de un estatuto particular para los judíos, como pedían los askenazíes; ellos no admitían cualquier clase de comunitarismo; lo que querían era la igualdad de derechos con los demás franceses. En enero de 1790, la Asamblea les dio satisfacción: «Todos los judíos que se conocen en Francia con el nombre de judíos portugueses, españoles o aviñones seguirán gozando de los derechos de ciudadanos activos de los que gozaban hasta ahora». Los sefardíes se veían, pues, equiparados en todo a los demás ciudadanos de Francia. Inmediatamente, sacaron las consecuencias: el 18 de febrero de 1790, la «nación» portuguesa de Burdeos deja de existir como tal; los sefardíes se fundieron en el resto de la población; fueron los primeros judíos del mundo en obtener su emancipación política y su integración[94].

Españoles sin patria

Los judíos expulsados de España en 1492 —los que, de ahí en adelante, se conocen como sefardíes— acabaron por establecer su residencia definitiva en unas naciones que conviene dividir en dos grupos de características y evolución muy distintas:

—Por una parte, las naciones de Europa, principalmente los Países Bajos, Francia, Italia, Alemania, Inglaterra.

—Por otra parte, los territorios musulmanes, casi todos —a excepción de Marruecos— sometidos al Imperio otomano. Estos territorios se extienden en el norte de África, en Turquía, Siria, Egipto, pero también —no hay que olvidarlo— en regiones europeas como Grecia y los Balcanes que, hasta el siglo XIX y, en algunos casos, hasta principios del XX estaban integrados al mismo Imperio otomano.

En el siglo XVI, a pesar de enormes diferencias religiosas, políticas y sociales, los dos grupos tenían por lo menos unas características comunes: en todas partes, los judíos eran tolerados —en el sentido que la palabra tenía en la Edad Media: se les posibilitaba practicar su culto discretamente, sin darles ninguna garantía—; además, se señalaban casi siempre por un dinamismo que les permitía adaptarse fácilmente a las situaciones más diversas; desde luego, optaron por instalarse en territorios en los que esperaban encontrar la posibilidad de practicar su religión más o menos libremente, pero también la de dedicarse a ocupaciones que les permitieran vivir desahogadamente y —¿por qué no?— enriquecerse por sus actividades.

La situación cambia profundamente a partir del siglo XVII. Desde un tiempo inmemorial, el Mediterráneo había sido el foco en el que nacieron y desde el que irradiaron las grandes civilizaciones, lo cual había dado lugar a explicaciones de carácter providencialista. En el libro bíblico de Daniel se encuentra la idea profética de cuatro monarquías que están destinadas a dominar sucesivamente el mundo. De ahí arranca la antigua teoría que identifica estas cuatro monarquías con los imperios más importantes: asirio o caldeo, persa, macedonio y romano. Estos imperios han venido ocupando sucesivamente la hegemonía política y cultural y se da la casualidad de que surgen al este y se suceden de este a oeste. La teoría no carece de fundamento aparente: las grandes civilizaciones del mundo occidental han nacido todas a orillas del Mediterráneo, primero en Levante, luego en lugares siempre más occidentales: judíos, fenicios, egipcios, griegos, romanos, árabes... De ahí la interpretación en un sentido providencialista de la profecía de Daniel, interpretación que Nebrija, en un libro publicado en Burgos hacia 1499, *Muestra de la historia de las antigüedades de España*, resume de este modo: «Así como con el movimiento del cielo todos los reinos y monarquías comenzaron en levante y por las Indias y Asirios y después por la Grecia e Italia fenecieron en el poniente»[95]. Ya los descubrimientos portugueses, a finales del siglo XV y principios del XVI, habían desplazado de Venecia a Lisboa, del Mediterráneo al Atlántico, el comercio de Asia. En la segunda mitad del XVI, este cambio de perspectiva se confirma: ahora es en torno a Amberes, Ámsterdam, el mar del Norte, donde se sitúa el eje de la economía europea. Nuevas potencias surgen en el norte de Europa, lejos del

Mediterráneo. En el siglo XVII, ya no son las naciones mediterráneas las que ocupan la primacía política, científica, cultural: son Holanda, Inglaterra, Francia —una Francia más atlántica y nórdica que mediterránea—. El norte parece desde entonces sobreponerse al sur, ser fuente de riqueza, de desarrollo, de bienestar y cultura. Durante mucho tiempo, bajo la influencia de autores anglosajones, se insistió en la superioridad del protestantismo sobre el catolicismo para explicar aquel cambio de perspectivas. El mundo moderno, el del capitalismo, de la ciencia, de la técnica, de la eficacia, sería un producto de la Reforma, lo cual explicaría el atraso de las naciones que en el XVI siguieron fieles al catolicismo tradicional. Hoy en día, esta interpretación está más y más discutida, sobre todo porque descuida otro elemento. No son sólo las naciones católicas las que, a partir del XVII, dan la impresión de quedarse a la zaga en la marcha al progreso; el Imperio otomano sufre la misma evolución. Los turcos, tan presentes, activos y amenazadores hasta Lepanto por lo menos, también pasan a segundo plano a partir del XVII, o sea, es el Mediterráneo el que, desde entonces, deja de ser el centro del mundo como lo había sido durante tantos siglos.

Aquellos cambios geopolíticos de tanta trascendencia histórica van a repercutir en la situación de los sefardíes, pero de modo diferente, según que vivieran en la que fue la cristiandad o en el Imperio otomano. La cristiandad medieval ha desaparecido con la división entre católicos, luteranos, calvinistas, etc. En su lugar surge el concepto moderno de Europa, una Europa que se define ahora, de forma laica, como un área cultural, una unidad de civilización, basada en valores morales, políticos y culturales universales. En este concepto de civilización, las diferencias religiosas ya no tienen, ni mucho menos, la misma importancia que antes. Los sefardíes se adaptan a esta evolución que implica que renuncien a definirse ante todo como judíos; en este sistema, el comunitarismo ya no tiene sentido. Como vimos, los sefardíes de Burdeos fueron los primeros en reivindicar y obtener, en 1789, su emancipación política. Supieron captar lo que se estaba forjando en aquellos momentos. En efecto, la Revolución francesa fue la que institucionalizó, por así decirlo, el concepto moderno de ciudadanía; significó el fin de los estamentos y de los privilegios y el inicio de una sociedad de ciudadanos —no ya de súbditos o de vasallos— iguales en derecho, sean cuales fueren sus diferencias étnicas, regionales, sociales o religiosas; las naciones modernas no se basan en la identidad, sino en la ciudadanía, no en rasgos culturales, sino en la integración en un marco jurídico; el concepto de ciudadanía parte del reconocimiento de los derechos de todos, cualquiera que sea su raza, lengua o religión, con la única condición de que acepten las normas —aprobadas por todos— que rigen la convivencia. Como vimos también, los sefardíes de Burdeos, al mismo tiempo que se convertían en ciudadanos iguales a los demás franceses, renunciaron al estatuto comunitario que era el suyo hasta entonces; aceptaron que la religión —la suya, como la de los católicos, protestantes...— quedara reducida al ámbito privado. Éste fue el principio de una integración progresiva y total en el seno de la nación francesa, lo que supuso que, desde entonces, sus orígenes hispánicos pasaran a segundo plano. Todavía en el siglo XVIII, las actas del Consejo de la Sinagoga de Burdeos eran casi siempre redactados en castellano. Un siglo después, en 1887, en determinadas fiestas religiosas, se solían cantar himnos traducidos al castellano, pero ya nadie los entendía. También se siguieron usando fórmulas rituales en castellano, como la que rezaba con motivo de la presentación de un recién nacido: «Por su buena mejoría, por la buena mejoría de la segnora su madre y por la merced que Dios la escapada de todo malo», fórmula que consta documentalmente en un acto de 1906. Por apego a la tradición, los sefardíes continuaron empleando durante algún tiempo, en sus ceremonias, un idioma que ya ni hablaban ni entendían. Una evolución semejante se nota en las demás naciones de la Europa occidental. Paulatinamente, conforme se avanza en el siglo XIX, los sefardíes se integran cada día más en la sociedad en la que viven; adoptan su idioma, sus costumbres, su indumentaria. Los que quieren siguen acudiendo a la sinagoga y practicando los ritos que se exigen de un judío, pero lo hacen a título privado, como miembros que son de una sociedad laicizada; otros, sencillamente, dejan de practicar su culto. Uno de los más ilustres y tempranos ejemplos de asimilación completa a la sociedad occidental es el de Benjamín Disraeli que llegó a ser miembro del gobierno británico y, en 1868, primer ministro. Disraeli tenía orígenes españoles. Su abuelo paterno, de nacionalidad británica desde 1748, había llegado a Inglaterra procedente de Italia y era descendiente de una de las familias judías españolas expulsadas a finales del siglo XV. Sus antepasados encontraron refugio en Venecia. A principios del siglo XVIII, emigraron al Reino Unido. Disraeli fue educado en la doctrina anglicana y ello hizo posible su carrera política. Ennoblecido por la reina, tomó por lema para su escudo de armas *Castle of Castile*.

Mientras los sefardíes de la Europa atlántica se beneficiaban del extraordinario desarrollo económico y cultural de aquella zona, aún más significativo a partir de la revolución industrial de finales del siglo XVIII y en el XIX, sus correligionarios que vivían en el norte de África, en los Balcanes[96], en Turquía y en el Oriente Próximo se veían arrastrados, en su mayoría, por el declive del mundo musulmán, cada día más evidente; declive que se hizo patente a inicios del siglo XVII y que se prolongó hasta el siglo XX. Tal situación afectó a todas las minorías en general y a la comunidad judía de forma particular, observándose en ella un estancamiento generalizado. Familias que, en el siglo XVI, habían conocido momentos de

esplendor cuando el comercio mediterráneo todavía no había sido desplazado por el Atlántico experimentaron desde entonces un bajón sensible en sus actividades y aquel deterioro no hizo sino acentuarse con el tiempo. La crisis política también repercutió en la posición económica y social de la minoría judía. En el siglo XVI, muchos sefardíes habían logrado situarse en puestos destacados de la administración imperial, lo que les había permitido realizar cuantiosos beneficios y enriquecerse rápidamente, como financieros de los ejércitos turcos o del cuerpo de los genízaros, sobre todo. Hacia 1530, por ejemplo, se había llegado a un acuerdo para que la comunidad sefardí de Salónica pagara gran parte de los impuestos que se exigían de ella bajo la forma de suministros para el ejército: ella era la que se encargaría de vestir el ejército, proporcionándole los uniformes necesarios, lo cual, desde luego, resultaba ventajoso para todos los judíos que, de esta manera, como artesanos, participaban de la prosperidad general. En los siglos posteriores, el ejército dejó paulatinamente de ocupar un puesto de primer plano en la sociedad turca. Cuando en 1826 se disolvió el cuerpo de los genízaros, los sefardíes de Salónica perdieron gran parte de sus ganancias y tuvieron que buscarse otros modos de ganarse la vida en una sociedad que, desde hacía muchos años, había dejado de ser dinámica y próspera. A principios del siglo XIX, la población sefardí de Turquía giraba en torno a las 200.000 personas. Las ciudades con mayor población judía seguían siendo Estambul, Esmirna, Edirna y, sobre todo, Salónica, «la Jerusalén de los Balcanes». En todas ellas, era notorio el fuerte contraste entre una rica burguesía y la masa del pueblo judío, más bien pobre y que desempeñaba pequeños oficios en el comercio y la artesanía. En 1900, sólo el 13 por 100 de los sefardíes ocupaban puestos de primer plano en el gran comercio, las finanzas, la industria; la burguesía se componía principalmente de miembros de las profesiones liberales (médicos, universitarios, abogados, periodistas, editores...). En la segunda mitad del siglo XIX, la construcción de los ferrocarriles fue una oportunidad económica de la que se benefició Salónica que volvió a recuperarse un poco del anterior marasmo; los sefardíes se aprovecharon también de la bonanza, pero sin llegar a la prosperidad que conocieron antaño. Desde luego, siempre subsistió una elite que pudo mantenerse a un nivel de relativa riqueza, pero la inmensa mayoría de la población judía vivía en unas condiciones muy modestas, cuando no en la pobreza o, todavía peor, la miseria.

En el mundo musulmán los sefardíes siguieron gozando de las garantías relativas que en tierra de Islam se otorgaban a las «gentes del Libro». Lo mismo que en al-Andalus, la *dhimma* les confería la condición de protegidos: a cambio de fuertes impuestos y varias discriminaciones y vejaciones, estaban autorizados no sólo a practicar libremente su religión, sino a disponer de un alto grado de autonomía; formaban una comunidad aparte, una microsociedad que se administraba por su cuenta, al margen de la sociedad musulmana, que era dominante. Como en otros momentos de crisis de la historia del pueblo judío, el deterioro de la situación económica y social dio lugar a unas reacciones de tipo místico, particularmente espectaculares en el siglo XVII con el movimiento mesiánico promovido por el falso mesías Sabetay Sebí (1626-1676). En fecha muy temprana, la ciudad de Safed, en Tierra Santa, se había convertido en un foco espiritual intenso. Como vimos, allí residió, en el siglo XVI, Joseph Caro, autor de un código afamado y maestro de vida espiritual. Allí también residió Isaac Luria (1534-1572), maestro de espiritualidad cuyas enseñanzas orales fueron dadas a conocer por su discípulo Hayyim Vitale († 1620). Sabetay Sebí, natural de Esmirna, alto, elegante, gran orador, desarrollaba una técnica de contemplación inspirada de la Cábala y proponía amplias perspectivas mesiánicas; convenció a un grupo de admiradores de que él era el Mesías que los judíos esperaban. Al rabino de Esmirna le pareció sospechosa aquella revelación y obligó al profeta a salir de la ciudad. Sabetay Sebí procuró entonces probar su misión mediante algunos actos raros: en 1658, en Salónica, declaró que se iba a desposar con la Torá; inmediatamente, le echaron de la ciudad. Tres años después, dio un paso más, celebrando en la misma semana tres fiestas: Pascua, Pentecostés y las Cabañuelas; al mismo tiempo, proclamaba que la ley de Moisés había caducado. En 1663, Sabetay Sebí viajó a El Cairo. Allí, en 1665, conoció a Natán de Gaza, médico y cabalista que pretendía ser capaz de revelar a cada uno el secreto de su alma. Natán saludó a Sabetay Sebí como el Mesías, información que se comunicó enseguida a todas las comunidades judías. Sabetay Sebí anunció que iba a trasladarse a Constantinopla para tomar la corona real; el sultán —añadía— tendría que acatar su autoridad, en nombre del Islam; entonces Sabetay Sebí cruzaría el río Sambatyon, situado al borde del Paraíso, y se casaría con Rebeca, una muchacha de trece años que era la hija de Moisés resucitado. Muchos judíos se adhirieron al movimiento, enfervorizados, provocando una inmensa agitación en todas partes; incluso numerosos rabinos, entre ellos los de Esmirna, antes reacios, se convirtieron. El sultán Mehmed IV consideró que ya era hora de reaccionar. Mandó detener a Sabetay Sebí y encerrarlo en la fortaleza de Gallipoli (19 de abril de 1666). Poco después, Mehmed IV le obligó a elegir entre la muerte y la conversión al Islam. Sabetay Sebí prefirió hacerse musulmán, cambió su nombre por el de Aziz Mehmed Effendi; entonces fue puesto en libertad y nombrado guardián de palacio con sueldo (15 de septiembre de 1666); su esposa y sus compañeros más cercanos hicieron lo mismo. La noticia de aquella apostasía provocó un inmenso revuelo en el mundo judío.

Muchos no se lo creían. A muchos rabinos les costaba trabajo admitir que habían sido víctimas de una ilusión. Entonces intervino el profeta Natán de Gaza, declarando que la apostasía del Mesías era un misterio profundo cuya significación sólo se conocería mucho tiempo después. Sabetay Sebí murió el 17 de septiembre de 1676. Aparte de su trascendencia religiosa, el episodio puede ser interpretado también como una consecuencia de la gravísima crisis que atravesaban los sefardíes del Imperio otomano en el siglo XVII.

Mientras sus correligionarios del occidente europeo iban asimilándose poco a poco a los grupos nacionales en los que vivían hasta perder el uso del castellano y, en algunos casos, también la fe, el comunitarismo vigente en Marruecos y en el Imperio otomano impidió que los judíos se disolvieran en el resto de la población; de esta forma pudieron conservar su culto, sus leyes, sus costumbres y tradiciones.

Los judíos de origen ibérico que se establecieron en los países del occidente de Europa se expresaron en español o en portugués y las obras literarias que compusieron se pueden considerar como obras de portugueses y españoles en el exilio; con el paso de los siglos las dos lenguas ibéricas fueron cediendo terreno a las lenguas nacionales (holandés, francés, italiano, inglés y alemán). Muy distinta fue la evolución en el mundo musulmán. Ahí, un elemento determinante en la conformación de la identidad de las comunidades sefardíes fue la lengua que siguieron hablando o escribiendo los judíos después de la expulsión y sus descendientes hasta nuestros días. A este respeto, es preciso presentar unas observaciones previas. Se suele a veces hablar indistintamente de ladino o de judeo-español (o djudezmo o judezmo) para referirse a la lengua escrita o hablada por los sefardíes, como si estos vocablos fuesen sinónimos. En realidad, se trata de conceptos distintos que conviene definir con precisión. La base lingüística del ladino y del judeo-español es la misma, el castellano de finales del siglo XV. Desde luego, antes de 1492, todos los judíos hablaban castellano, pero eran rarísimos los que eran capaces de leer, escribir y menos aún hablar hebreo. Para uso de los fieles, a los rabinos se les ocurrió la idea de escribir el español en *aljamía*, es decir, con letras del alfabeto hebreo. Éste fue el origen del ladino, es decir, de una lengua que se escribía pero no se hablaba; la utilizaron los rabinos para traducir literalmente los textos bíblicos y los comentarios redactados en hebreo; en realidad, el ladino no es más que el hebreo con disfraz español. Es lo que los lingüistas llaman una lengua-calco. La trascripción podía hacerse en caracteres hebreos o en caracteres latinos. La famosa Biblia de Ferrara (1553), por ejemplo, que conoció una enorme difusión en todas las comunidades sefardíes, estaba impresa en ladino, en caracteres latinos; se caracterizaba por su conformidad al original hebreo y por una intensa absorción de rasgos semánticos, sintácticos, morfológicos y fonéticos del hebreo. Los *Dialoghi di Amore* de Yehuda Abravanel también se tradujeron al ladino (Venecia, 1568), en caracteres latinos. Se conservan otros libros impresos o manuscritos, también en ladino, pero en caracteres hebreos. Muchísimos textos litúrgicos fueron, así, impresos en ladino, tanto en Occidente como en Oriente, sea en caracteres hebreos, sea en caracteres latinos. La dualidad subsistió hasta que el gobierno turco de Mustafa Kemal, hacia 1928, prohibiera el uso de la escritura hebraica; entonces, los caracteres latinos se generalizaron, pero en aquella época tardía el ladino había perdido mucha fuerza a favor del judeo-español o judezmo.

Éste —el judeo-español o judezmo— es muy distinto del ladino, esencialmente porque es un idioma que se habla. En realidad, el judeo-español primitivo no es otra cosa que el castellano tal como se usaba en España en vísperas de la expulsión, y que los sefardíes continuaron empleando en el exilio. Durante más de un siglo, este castellano casi no se diferenció del que se hablaba y escribía en el mundo hispánico. Gonzalo de Illescas publicó en Barcelona, en 1606, la *Historia pontifical*, en la que cuenta el viaje que acababa de hacer a Oriente y sus andanzas por Salónica, Constantinopla, El Cairo... ; al comentar su encuentro con los sefardíes, escribe: «no compran ni venden ni negocian en otra lengua sino en español. Y yo conocí en Venecia judíos de Salónica hartos que hablaban castellano, con ser bien mozos, tan bien y mejor que yo». Del mismo modo, los judeoconversos ibéricos que se establecieron en los países del occidente de Europa se expresaron en español y en portugués y sus obras literarias se pueden considerar como de portugueses y españoles en el exilio. Éste es el caso de las creaciones de Antonio Enríquez Gómez, por ejemplo, de quien se hace mención más arriba en este libro. Con el paso de los siglos, en Europa, las dos lenguas ibéricas —castellano y portugués— fueron cediendo terreno a las lenguas nacionales (holandés, francés, italiano, inglés y alemán). No así en Marruecos y en el Imperio otomano donde los sefardíes siguieron utilizando el castellano, pero un castellano que, a principios del siglo XVII, empezó a distinguirse del que se hablaba y escribía en la Península. En efecto, en aquella época se introducen y se generalizan en el castellano peninsular cambios significativos en la fonética, dos sobre todo: las consonantes sibilantes sonoras se vuelven sordas (mesa, palabra en la que la *s* se pronuncia como en la actualidad, mientras antes se pronunciaba como en el francés *maison*); por otra parte, se generaliza un sonido gutural, la jota, en palabras como *caxa* < *caja, Quixote* < *Quijote*, etc.; los sefardíes seguirán pronunciando el castellano como lo hablaban los españoles del siglo XVI; ellos desconocen las consonantes sordas y la jota. La morfología evoluciona también por las mismas fechas en España, pero el judeo-español sigue conservando las formas verbales *do,*

vo, so, esto, en vez de *doy, voy, soy, estoy*, lo mismo que conserva la metátesis en algunos casos, como en el imperativo (*cantaldo* en vez de *cantadlo*) y un vocabulario anticuado: *agora, guevo, guérfano, mercar, trocar...*, en vez de *ahora, huevo, huérfano, comprar, cambiar*, etc. Todavía en 1920, Américo Castro observó que los sefardíes de Xauen decían *nief*, (nieve) como en tiempos del Arcipreste de Hita. Aquellas permanencias acaban de dar al judeo-español, a partir del siglo XVII, su aspecto arcaico o arcaizante si se lo compara con el castellano que se está imponiendo en España. Otras diferencias aparecerán luego, debidas al hecho de que el judeo-español, como lengua viva que es, evoluciona al contacto del medio social en el que están inmersos los que lo hablan. Algunas diferencias se explican además por motivos seudo-religiosos; por ejemplo, los judíos españoles decían *Dio* en lugar de *Dios* que les parecía un plural adecuado al trinitarismo cristiano. Conforme transcurre el tiempo, se han ido incorporando al judeo-español fonemas, palabras, expresiones importadas del turco, del serbio, del francés... Los especialistas opinan que el judeo-español actual comprende 4 por 100 de voces que ha tomado prestadas del hebreo, 15 por 100 del turco, 20 por 100 del francés, 1 por 100 del griego, etc., todo ello sobre la base del substrato castellano del siglo XV. La lengua que acaban hablando los sefardíes en el Imperio otomano ha ido, pues, evolucionando independientemente del español de España, dando lugar a una lengua específica: el judeo-español. A su vez, esta lengua nueva ha generado variantes, como, por ejemplo, la jaquetía, idioma hablado por los sefardíes establecidos en la zona del estrecho de Gibraltar, en la que lo más significativo es la incorporación al substrato básico hispano de gran cantidad de préstamos del árabe norteafricano.

En rigor, el judeo-español no es más que una variedad arcaica, un dialecto del español que permite a los sefardíes entender a los mexicanos, a los colombianos, a los chilenos, a los argentinos o a los españoles sin especial dificultad y hacerse entender por ellos. Durante casi dos siglos, fue una lengua esencialmente oral: se hablaba, pero no se escribía; fue por vía de transmisión oral como los sefardíes conservaron hasta nuestros días el riquísimo legado cultural que, al salir de España, en 1492, sus antepasados se llevaron consigo: romances, cuentos, refranes, etc. En los siglos XVI y XVII, los sefardíes se limitaron a poner por escrito y a imprimir biblias, oraciones, poemas litúrgicos, raras veces obras de creación, y lo hicieron casi siempre en ladino. Es en el siglo XVIII cuando el judeo-español, que ya era lengua de comunicación entre los sefardíes, se convierte en lengua de cultura, escrita e impresa. La fecha clave en este sentido es la de 1730, año en el que sale a luz, en Constantinopla, el primer volumen del *Meam loez*. Tras el fracaso del movimiento de Sabetay Sebí, un grupo de autores asumió la tarea de proporcionar al pueblo la enseñanza religiosa tradicional en una lengua comprensible para todos, es decir, en judeo-español. Yacob Julí (c. 1685-1732), su iniciador, compuso un comentario lineal a la Biblia en el cual tenía cabida todo un material jurídico-religioso, legendario, histórico, anecdótico y folklórico, moral y místico, así como datos informativos sobre la vida en el mundo y la naturaleza del Universo, todo ello redactado de modo ameno en la tradición del enseñar deleitando. Isaac Magriso e Isaac Argüeti continuaron la labor y el *Meam loez*. Los dieciocho tomos fueron constantemente reeditados hasta 1908; se leían los días de Shabat y en las largas veladas de invierno. Durante varios siglos este libro fue la fuente principal en la que los sefardíes más humildes aprendieron las cosas de su pueblo y de su religión.

A mediados del siglo XIX, se produce en el Imperio otomano un auge extraordinario de la literatura judeo-española bajo la forma de novelas, poesías y, sobre todo, obras de teatro. Al mismo tiempo, se nota un desarrollo espectacular del periodismo, también en judeo-español. El primer periódico, *Sha'are Mizrah (Puertas del Oriente)*, sale a la luz en Izmir en 1845-1846. Así empiezan unos ciento cincuenta años de periodismo en judeo-español, durante los cuales se publican más de 300 títulos. En la sola ciudad de Estambul, se imprimen unos quince periódicos, siendo los más importantes *El Tiempo* y *la Voz de Oriente*. En Salónica, la gran metrópoli de los sefardíes —con treinta y dos sinagogas y unas cuarenta casas de oración — en la que se decía que quien no hablaba español no era judío, por las mismas fechas había unos veinte periódicos, ocho revistas, diez hojas satíricas, todas en judeo-español, mientras la prensa sefardí en francés no pasaba de tres títulos. Michael Molho ha calculado que más de seis mil obras fueron escritas e impresas en ladino y en judeo-español, sin contar los periódicos.

El auge de la prensa y de la literatura en judeo-español no debe llamarnos a engaño; no es forzosamente una señal de vitalidad, sino en parte lo contrario. A mediados del siglo XIX, los sefardíes del mundo musulmán, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XVI y también de la situación que conocían sus correligionarios de Occidente, vivían encerrados en una especie de gueto moral y cultural, cuando no material, en sus barrios. Con muy contadas excepciones, no participaban de las actividades económicas ni administrativas ni políticas de la nación en la que residían. La misma lengua que hablaban casi exclusivamente —el judeo-español— contribuía a aislarlos del resto de la población. Como no sabían turco, muchas carreras y negocios les estaban vedados. Todo contribuía a mantener a los sefardíes del mundo musulmán en una situación de subdesarrollo material y cultural, eso sin contar con que los mismos países musulmanes pasaban entonces por un período de estancamiento y declive notorio: de Turquía se decía que

era el hombre enfermo de Europa; las naciones occidentales —Francia, Inglaterra, Alemania— no ocultaban sus ambiciones de intervenir en los asuntos de los países musulmanes, mediante una colonización directa o indirecta.

Los sefardíes no se habían beneficiado de las reformas llevadas a cabo en el Imperio otomano en 1839 y 1856, en parte porque ellos raras veces frecuentaban las escuelas turcas en las que a menudo la enseñanza se daba en francés por profesores venidos de Francia; los sefardíes se resistían a confiar la educación de sus hijos a maestros cristianos que trabajaban en escuelas turcas. Fue para romper con los antiguos moldes y para abrir a los sefardíes a la cultura de Occidente, considerada como sinónima de progreso científico, económico y cultural, por lo que, en 1860, unos sefardíes franceses fundaron la Alianza Israelita universal (*Alliance israelite universelle*), institución filantrópica cuya finalidad era la promoción social y cultural de los judíos de Oriente y el Mediterráneo por la vía de la educación. Se trataba de elevar el nivel de los sefardíes orientales por medio de la cultura francesa, entendida como el instrumento más apropiado para conseguir que se aproximasen cuanto antes a Occidente. Lo que se procuraba era regenerar el judaísmo de Oriente, creando las condiciones de una emancipación semejante a la que habían llegado los sefardíes occidentales. En pocos años, la Alianza creó, en la cuenca del Mediterráneo, una red tupida de escuelas en las que chicos y chicas aprendían, además del francés, los conocimientos científicos y técnicos imprescindibles para que pudieran integrarse rápida y eficazmente en el mundo contemporáneo. En 1913, casi cincuenta mil alumnos seguían las clases de la Alianza en 183 escuelas, repartidas en todo el ámbito musulmán desde Marruecos hasta Irán. La influencia de la Alianza fue fundamental para la instrucción y modernización de las comunidades judías del Imperio otomano, abriéndoles la puerta a la cultura francesa y, por medio de aquella cultura, al mundo contemporáneo. La Alianza proporcionó a los sefardíes una educación —moderna y, conviene apuntarlo, laica— que les preparaba para la vida y el trabajo en el mundo moderno. Los que se beneficiaron de ella pudieron mejorar de posición social, sea en el mismo Imperio otomano, sea en el extranjero, ya que los que sabían francés y poseían conocimientos técnicos comparables a los de Occidente pudieron desde entonces emigrar a Francia, Alemania o Estados Unidos. No todos los emigrados, sin embargo, se reintegraron plenamente de esta manera con sus correligionarios de Occidente. Después de la Primera Guerra Mundial, un investigador norteamericano, Luis Hacker, opinaba en 1926 que de los 1.500.000 judíos que vivían en Nueva York, unos 40.000 eran tan extraños para sus correligionarios como podían serlo los negros para un norteamericano del sur; eran distintos de los demás judíos por sus costumbres religiosas, lingüísticas y psicológicas; la mayoría de ellos hablaba en judeo-español[97].

Ahora bien, de estas posibilidades se beneficiaron sobre todo unas elites sociales e intelectuales. El progreso cultural se acompañó de una especie de renacimiento económico que materializa el gran número de bancos de negocios que los sefardíes crean en Estambul entre 1880 y 1914. A través de la Alianza es, pues, la cultura europea y occidental la que se difunde en todo el mundo musulmán. El norte de África también se benefició de aquellos adelantos. Desde 1830, Argelia es colonia francesa; a finales del siglo XIX y principios del XX, Francia se impone también en Túnez y en Marruecos. En todos aquellos territorios, los sefardíes gozan de la solidaridad y solicitud de sus correligionarios, los judíos franceses; éstos tratan de sacarlos de la ignorancia y del estancamiento en que están hundidos desde hace mucho tiempo. En Argelia, sobre todo, se ven pronto los efectos de aquella política. Ya el 14 de julio de 1865, Napoleón III había autorizado a judíos y musulmanes de Argelia a solicitar la ciudadanía francesa a título individual. Nada más proclamada, la Tercera República fue mucho más adelante: el 24 de octubre de 1870, el ministro de Justicia, Adolphe Crémieux, él mismo judío, declaró ciudadanos franceses a todos los judíos que residían en Argelia.

La educación dada por la Alianza contribuyó al afrancesamiento general de la cultura sefardí, fomentando indirectamente el escaso aprecio de los propios sefardíes por el judeo-español como lengua de cultura y favoreciendo su relegación al ámbito estrictamente familiar. No es que se interrumpiera la cultura popular anterior; se siguieron editando y representando en los Balcanes numerosas obras de teatro; para muchos sefardíes, el judeo-español era algo constitutivo de su propia identidad, como lo revelan muchas anécdotas; se cuenta, por ejemplo, el caso de una anciana sefardí de Salónica que, al llegar a La Habana, donde se había establecido un hijo suyo, le preguntó: «¿Todos son judíos aquí, que hablan como nosotros?». En el siglo XX, el judeo-español era a la vez una señal de identidad y una causa de aislamiento y estancamiento. Sin que se lo propusieran abiertamente, los maestros de la Alianza Israelita Universal iban poco a poco restringiendo su área de difusión. La emigración —que fue posible precisamente gracias a la educación dada por la Alianza— fue otro factor que tendió a debilitar el judeo-español. ¿Quiere decir todo ello que aquella lengua está desapareciendo?

En el mundo de hoy son numerosos los sefardíes, pero cada día son menos los que practican el judeo-español. En Turquía, donde la prensa sefardí llegó a ser tan próspera, no queda más que un semanario en esta lengua, *Shalom*, pero no tiene más que una página en esta lengua; todas las demás —seis, ocho o diez—

están en turco. En Israel, en el período de gobierno de Ben Gurión y de la creación del Estado, se procuró deliberadamente hacer del hebreo la lengua nacional del país; se quiso hebraizarlo todo; el judeo-español retrocedió; incluso muchos se avergonzaban de hablar el judeoespañol o el yidish; la consecuencia fue que en la actualidad no hay más que una revista en este idioma, *Aki Yerushalayim*.

Desde hace unos treinta años aproximadamente, se están realizando esfuerzos serios por revitalizar la literatura en judeo-español, tanto en prosa como en verso. Bastará citar a autores como el novelista Enrique Saporta y Beja, autor de *En torno de la Torre blanca*, crónica de la vida en Salónica, o Itzak Ben-Rubi que evoca el universo de los campos de exterminio en su relato *El sekreto del mundo*. Clarisse Nicoidski escribe novelas en francés, pero poesía en judeo-español de los Balcanes; poetas asimismo son Salamón Bidjerano (*Kantes de Maturidad*) o Lina Albukrek (*87 anios lo ke tengo*). Convendría además completar aquella lista brevísima con los nombres de los que se dedican a recoger cuentos, refranes y romances con el fin de salvaguardar el patrimonio cultural de los sefardíes; Matilda Koen-Safrano, por ejemplo, ha publicado en Israël *Kuentos del folklor de la Famiya Djudeo-espanyola*. Algo diremos más adelante sobre el interés que despertó en España el redescubrimiento de la tradición oral conservada por los sefardíes desde 1492. En la actualidad, se está llevando a cabo una gran labor a favor del judeo-español. En Israel, se están dando cuenta del interés y riqueza que representa el judeo-español y se han creado cátedras para enseñarlo en casi todas las universidades. Cátedras de este tipo existen también en universidades españolas, francesas, belgas, norteamericanas, etc. Estas iniciativas permiten al judeo-español sobrevivir a duras penas gracias al entusiasta esfuerzo de unos pocos, a pesar de los problemas que plantea, por ejemplo, la forma de escribirlo. En 1999, se celebró en Jerusalén el «Primer Kongreso sovre eskritura i ortografía en ladino», con participación de prestigiosos lingüistas e investigadores de Israel, Turquía, Francia, España y Estados Unidos. Mucho se ha discutido, pero todavía no se ha llegado a una conclusión definitiva. Los investigadores se dividen en tres tendencias: unos son partidarios de utilizar caracteres hebreos en la escritura y ortografía del judeo-español; otros se decantan por una escritura próxima a la lengua española pero que mantenga los diacríticos —los signos ortográficos distintivos—; otros, por fin, proponen una hispanización cada vez mayor y con menos tapujos del judeo-español.

La realidad es que el judeo-español se habla menos cada día. Su uso tiende a limitarse al estricto ambiente familiar. En Israel, cada vez son menos los que lo practican. En una entrevista televisiva el ex presidente Isaac Navon decía que, en su casa, era todavía la lengua familiar, porque él estaba casado con una sefardí y ambos lo habían trasmitido a sus hijos, pero que sus hermanos estaban casados con judías de otro origen y ya habían convertido el hebreo en lengua familiar para entenderse todos. ¿Está el judeo-español condenado a desaparecer? Por lo menos existe una tendencia a convertirlo en una lengua hablada —cada día menos— pero que ya casi no se escribe.

Antijudaísmo sin judíos

España ocupa un lugar aparte en la Europa moderna: el de una nación en la que ya no existen oficialmente judíos, pero en la que en teoría se sigue manteniendo la desconfianza hacia el judaísmo. En la España del siglo XVIII, los procesos contra judaizantes van disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer completamente. La Inquisición subsiste, pero a sus ministros les preocupan ahora otras categorías de reos y de delitos que el criptojudaísmo y la herejía. Es posible que, en algunas zonas apartadas, se mantuvieran en la más rigurosa clandestinidad pequeños grupos que seguían fieles, en cuanto podían, a la religión de sus padres. El inglés George Borrow, que recorrió la Península entre 1834 y 1840 vendiendo Biblias por cuenta de una sociedad evangélica británica, pretende haberse encontrado en alguna que otra ocasión con unos supuestos judíos clandestinos, pero la noticia parece sospechosa. Sí que está documentada la existencia de un grupo de judíos clandestinos en el norte de Portugal, a principios del siglo XX. Fue un ingeniero polaco, Samuel Schwarz, él mismo judío, quien, en 1917, tuvo noticia de ello. Le costó mucho granjearse la confianza de unos habitantes de la pequeña localidad de Belmonte quienes acabaron confesándole que sí seguían siendo judíos: habían logrado conservar algunos ritos de su antigua creencia que se transmitían de generación a generación, observando un sinfín de precauciones y el más estricto secreto. Tan consustancial les parecía el secreto a su fe que se negaron a entrar en contacto con otros judíos portugueses que practicaban su culto sin esconderse: para ellos, el judaísmo era cosa secreta; un culto público no les acababa de seducir.

Casos de este tipo son verosímiles, pero debieron de ser rarísimos. La realidad, en el siglo XIX, es que ya no quedaban ni judíos ni criptojudíos en España. No obstante, el antijudaísmo seguía preocupando a la Iglesia católica y a los conservadores, un antijudaísmo que, curiosamente, ahora va estrechamente unido

con el tema del complot masónico. Las primeras manifestaciones de aquella tesis surgieron en Francia, después de la Revolución de 1789, un acontecimiento que el abate Barruel, por ejemplo, autor de unas *Memorias sobre la historia del jacobinismo*, publicadas en Hamburgo en 1797-1798, explicaba por las maquinaciones de sociedades secretas; concretamente, se acusaba a Voltaire de haberse puesto de acuerdo con los masones alemanes para echar las bases de la subversión política, social e ideológica; las logias masónicas habrían sido los instrumentos de la conspiración que se proponía echar abajo la monarquía y el cristianismo. Cuando, en 1804, Napoleón I creó un Sanedrín para representar oficialmente el judaísmo francés, el mismo Barruel pretendió haber recibido una carta de un tal Simonini en la que le revelaba que detrás de la conspiración revolucionaria estaban los judíos; desde los orígenes, los judíos se preocuparon por fomentar secretamente todas las herejías desde Manes, pasando por el Temple; desde el siglo XVIII, dirigían la Masonería; ellos fueron los que iniciaron el proceso revolucionario con el propósito de hacerse con las riquezas del mundo y esclavizar a los cristianos. Esta carta es el primer esbozo del tema tan arraigado en España en tiempos de Franco sobre la conspiración judeomasónica. A decir verdad, desde hacía mucho tiempo existía la tendencia en el pueblo llano de España a considerar como enemigos de la religión a todos los que no eran católicos apostólicos romanos, cualquiera que fuese su credo —protestantes, judíos, masones...— y aunque fuesen ateos[98]. Julio Caro Baroja cita a este propósito la copla que se cantaba contra Olavide, en el siglo XVIII: «Olavide es luterano/es fracmasón, ateísta, /es gentil, es calvinista, /es judío, es arriano, /es Maquiavelo, etc.». Para muchos, continúa Caro Baroja, a principios del siglo XIX, sobre todo en pequeños lugares, se confunde al judío «con el protestante, con el masón, con el hombre de ideas liberales y tendencia anticlerical, con todo supuesto enemigo del catolicismo, en última instancia. Esto obedece, sin duda, a una propaganda hecha desde el púlpito y desde pequeñas publicaciones pías, a partir del momento en que en España empiezan a cundir el liberalismo y sus secuelas, propaganda que no dejaba de extrañar a los forasteros que llegaban aquí». Las mismas autoridades civiles y eclesiásticas ayudaban a crear semejante confusión. Mesonero Romanos cuenta que, en Madrid, el 11 de mayo de 1814, día en el que Fernando VII restauró el absolutismo, el populacho escarnecía los liberales, motejándoles de «flamasones, herejes y judíos». Para los absolutistas, los liberales eran los judíos del siglo XIX y, hacia 1814, se publicó un folleto con el siguiente título: *Único remedio para la conversión de los nuevos judíos españoles*, con la intención de poner en guardia a la población contra los nuevos herejes. En un edicto de 5 de mayo de 1815, el inquisidor general Francisco Xavier de Mier y Campillo declaraba que la semilla de la incredulidad y de la herejía se había extendido en España por obra de la «secta inmoral de los judíos». Por si acaso, un decreto de 16 de julio de 1816 volvía a dar vigencia a una cédula de 1802 por la que se ordenaba que «no se permitiría saltar a tierra ni internarse en los dominios españoles [...] a ningún hebreo, cualesquiera que fueran su origen y procedencia y el objeto de su venida». El portugués Coello Monteiro expuso claramente la tesis del complot judeomasónico en un artículo que publicó en su país y que reprodujo la *Gaceta de Madrid*, en septiembre de 1823, cuando la intervención de los Cien Mil Hijos de San Luis acababa de reponer a Fernando VII en su puesto de rey absoluto: «El Masonismo es el Judaísmo enmascarado». Desde entonces, la tesis sigue obsesionando a todo un sector de la opinión pública de España, incluso en aquellos medios que, por su formación intelectual o sus responsabilidades en la sociedad, deberían mostrarse prudentes a la hora de presentar como fidedignas teorías más bien dudosas. En 1870, nada menos que un catedrático de Historia de la Iglesia de la Universidad de Madrid, el sacerdote Vicente de la Fuente, publica una gruesa *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España, y especialmente de la franc-masonería*, en la que se da como sentada y probada la conjunción de judíos y masones; para el autor, la historia reciente de España se explica a la luz de las maniobras masónicas, que controlaban ya por completo las Cortes de Cádiz, y luego provocaron la Revolución de 1820, las matanzas de frailes y los demás avances del liberalismo, hasta la Gloriosa de 1868 y la revolución que la siguió; el mismo complot masónico sirve para explicar la rebelión de las colonias americanas; además de subversiva, la masonería aparece también como traidora a la patria; como veremos un poco más adelante, judíos y masones se excluyen así de la comunidad nacional; son la anti-España. El asesinato del masón Prim es, asimismo, un crimen masónico, «un fratricidio». La Fuente da como probado que los judíos fueron los iniciadores de la masonería. Por aquellas fechas, determinados sectores de opinión orientados hacia el tradicionalismo y el conservadurismo creen a pies juntillas en la tesis del origen judío de la masonería y de la conjunción destructiva de ambas fuerzas, cuando no la secreta dirección de las logias por los hebreos. A principios del siglo XX se da un paso más en esta dirección cuando, en la primavera de 1912, el integrista sevillano José Ignacio de Urbina funda la Liga Nacional Antimasónica y Antisemita, que tiene por órgano de prensa, desde mayo de 1912 hasta febrero de 1918, la revista *El Previsor*, controlada por el mismo José Ignacio de Urbina; en ella se publica una carta firmada por veintidós obispos que apoyan a la Liga; entre los temas tratados figuran ensayos sobre la historia de los judíos españoles y la justificación de la política religiosa de los Reyes Católicos, concretamente la creación de la Inquisición y la expulsión de los judíos, así como la realidad de los

crímenes rituales, tanto en la Edad Media como en la moderna; para la revista, no cabe duda que la masonería es un instrumento del judaísmo en su afán por destruir el catolicismo. Franco y sus mentores no harán más que continuar en la misma línea.

En la primera mitad del siglo XIX, sin embargo, es el judío —o el supuesto judío—, más que el masón, el que sirve de chivo expiatorio a los odios populares, exasperados por una propaganda tendenciosa. En 1824, cuando se llevó a cabo la ejecución de Juan Martín el Empecinado, también gritaba el populacho: «Muera el pícaro judío». En este ambiente no tiene nada de extraño el odio que, desde un principio, los sectores conservadores y reaccionarios sintieron contra Mendizábal, un político que procedía de una familia de cristianos nuevos y que, para ocultar sus orígenes, mudó su segundo apellido, Méndez, por el de Mendizábal, situando además su nacimiento en Bilbao. Carlistas y moderados se ensañaron contra él, tratándole de judío, «rabino Juanón» y «rabilargo Juanón»; las caricaturas que aparecían en la prensa de derechas lo representaban con un rabo larguísimo. El artículo 14 de la Constitución de 1854 reconoció la libertad de conciencia para las ideas religiosas, pero mantuvo como único el culto católico. Antes de adoptar aquel texto, las Cortes habían rechazado la petición del rabino Ludwig Philippson de Magdeburgo, en nombre de diversas comunidades judías de Alemania, solicitando que España derogara la expulsión de 1492 y estableciera la libertad de cultos. Algunos diputados opinaban que España no podía seguir apareciendo «como el pueblo más intolerante de Europa». El futuro historiador Modesto Lafuente se mostró severo con el decreto de expulsión y contra la Inquisición, pero afirmó que, en aquellas circunstancias, los Reyes Católicos actuaron presionados por el odio popular a los judíos, odio comprensible si se tienen en cuenta las tremendas usuras que exigían los judíos y la forma con la que llevaban el cobro de impuestos: «tenían oprimidos los pueblos cristianos», sin hablar de la traición del 711, cuando los judíos abrieron las puertas de España a los invasores musulmanes; por todos estos motivos, Lafuente consideraba que la libertad de cultos era todavía prematura: romper la unidad religiosa produciría «una gran perturbación social».

La Revolución de septiembre de 1868 suscitó nuevas esperanzas en los sefardíes. Los de Burdeos se dirigieron al general Serrano, que presidió durante algún tiempo el gobierno provisional, para rogarle que se derogara el decreto de expulsión de 1492. Serrano contestó que «en el hecho mismo de haber proclamado la revolución de septiembre la libertad religiosa, se entendía que estaba dicho edicto derogado». La respuesta no era la que esperaban los sefardíes. Ellos, lo que querían, era una derogación explícita del edicto de expulsión, de ser posible solemne, casi un desagravio simbólico por la situación creada en 1492. La Constitución de 1869 autorizó, en favor de cualquier religión, el libre ejercicio del culto, no sólo de modo discreto, sino en público, lo cual representaba un adelanto sustancial. En 1876, cuando se restauró la monarquía, fueron los judíos británicos, en nombre del *Board of Deputies*, los que solicitaron de nuevo a Alfonso XII la derogación formal del edicto. No sólo no la obtuvieron, sino que la Constitución de 1876 dio un paso atrás: ya no admitió la libertad religiosa, tal como se proclamara en 1869; la única concesión fue a favor de los extranjeros a quienes se dejó la libertad de profesar el culto que quisieran.

En realidad, pocos eran los judíos que, por aquellas fechas, residían en España y hubieran podido beneficiarse de la libertad religiosa. De hecho, los distintos regímenes que conoció España a partir de la muerte de Fernando VII no parecen haber puesto ninguna traba a los judíos que deseaban emprender negocios en la Península. Puede citarse como ejemplo característico el de los hermanos Péreire —descendientes de portugueses apellidados Pereyra—, famosos banqueros de Burdeos que, en Francia, participaron activamente en la construcción de la red de ferrocarriles e hicieron lo mismo en España a mediados del siglo XIX. Con este u otro motivo, varios judíos —sefardíes o no— entraron y vivieron en la Península. Hacia 1865, la colonia israelita de Madrid se encontraba ya lo suficientemente nutrida como para verse obligada a pedir al gobierno la autorización de adquirir una tierra donde enterrar a sus muertos, lo cual se le concedió, lo mismo que, en 1855, se había dado una autorización análoga a los protestantes. Ello no implicaba en absoluto reconocimiento oficial de la presencia de religiones distintas de la católica.

Si los políticos se mostraban reacios ante la perspectiva de legalizar oficialmente la existencia de judíos, es que el tema seguía siendo candente, como se ve por las polémicas que provocaba. De un modo general, los sectores conservadores y reaccionarios —tales como los carlistas e integristas— o simplemente católicos veían en los judíos, lo mismo que en los protestantes, los masones, los ateos y los liberales unos enemigos potenciales de la religión y de la sociedad tradicional. Aquellas ideas no eran en absoluto privativas de España; se encuentran también en Alemania, en Francia, en Italia. El papa Pío IX (1846-1878) las apoyaba abiertamente y marcó la pauta de la que iba a ser la tradición católico-integrista por medio de varios documentos entre los que cabe destacar por su importancia la encíclica *Quanta Cura* (8 de diciembre de 1864) en la que se censura explícitamente la libertad de conciencia y de cultos. En España, el mejor y más eminente

—aunque no el primero— exponente de estas opiniones fue Menéndez Pelayo para quien la *estirpe*

liberalesca[99] representaba una ideología ajena por completo y aun contraria a la esencia de España. No cabe duda de que el prestigio intelectual y científico de Menéndez Pelayo contribuyó poderosamente a respaldar y fortalecer el postulado que venía a equiparar catolicismo y casticismo: el catolicismo era consustancial a la esencia de España; el que no era católico no podía ser verdadera y sinceramente español; formaba parte de la anti-España. Estas opiniones constituyen la base doctrinal del nacional-catolicismo tal como se forjó en la España de Franco. Se comprende que, desde esta perspectiva, el judío quede excluido por definición de España; los Reyes Católicos tomaron contra ellos una medida cruel, desde luego, pero inevitable.

Frente a los conservadores, carlistas y neo-católicos, nos encontramos con el filosefardismo de los medios liberales que veían en la expulsión de los judíos y en la Inquisición la causa de todos los males que aquejaban a España. A mediados del siglo XIX, varios libros procuran revisar en este sentido la historia pasada, enfocando de una manera más benévola la presencia de los judíos en la España medieval. En 1847, Adolfo de Castro publica una *Historia de los judíos de España*, en la que se exalta la cultura judía medieval y se condena la persecución inquisitorial y la expulsión, obra del nefasto Fernando y no de Isabel, a juicio del autor; recordemos que ya se había dicho lo mismo en las Cortes de Cádiz. Defensor de un cristianismo liberal, posteriormente Adolfo de Castro optó por una postura más reaccionaria, llegando a narrar el crimen ritual del Santo Niño de La Guardia en otro libro, *Vidas de Niños célebres* (1865). Mucho más trascendencia tuvieron los *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* (1848) de José Amador de los Ríos, obra en la que se mantiene la visión tradicional del pueblo deicida, odiado y perseguido «para que se cumplan las Santas Escrituras»; Amador de los Ríos censura las matanzas de 1391, pero cree en la realidad del crimen de La Guardia; critica la crueldad de la Inquisición, pero considera que fue una institución necesaria, lo mismo que fue necesario expulsar a los judíos, para lograr la unidad espiritual de la nación, juicio este último que formuló también Modesto Lafuente en su *Historia de España*. En una obra posterior, mucho más seria e importante, la *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (1877), Amador de los Ríos rectificaría varios de aquellos juicios; en este libro, el tono es mucho más filosemita y liberal; sigue pensando que los Reyes Católicos actuaron correctamente, pero achaca los males de la Inquisición a su perduración posterior: bajo el fanático Felipe II, «fue un terrible embarazo a la marcha filosófica del espíritu humano». Esta especie de filosemitismo católico se refleja también en el historiador jesuita Fidel Fita, quien, no obstante, sostuvo la veracidad del crimen de La Guardia. Muy diferente es la imagen del judío que presenta Pérez Galdós en *Gloria* (1877), novela de tesis que glorifica y ensalza el judío protagonista, Daniel Morton, aunque la madre de éste encarna «el fanatismo de la acera de enfrente». Idénticos matices —o ¿contradicciones?— aparecen en el discurso pronunciado por Juan Valera en la Real Academia (1876), discurso favorable a la tolerancia y la libertad de culto, pero bastante crítico para los sefardíes de quienes escribía: «los judíos son inteligentes, y poco trabajadores, menos [...] que nosotros [...] acaparan y atraen a sí la riqueza, pero no la crean. Son grandes músicos, poetas, filósofos y banqueros, pero no fabricantes y agricultores». Del mismo Valera se puede notar una sutil utilización del antijudaísmo popular cuando, en *Juanita la larga*, señala la presencia de judíos en una procesión.

España frente al antisemitismo moderno

En el capítulo que dedicamos a la situación de los judíos en la España medieval señalamos las diferencias que conviene establecer entre los conceptos de antijudaísmo, racismo y antisemitismo. Vimos cómo el concepto de raza, en el sentido actual de la palabra, surge en 1853-1855 con el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de Arthur de Gobineau. El antisemitismo moderno es un poco posterior. Aparece, en 1873, cuando el periodista alemán Wilhelm Marr utiliza la palabra *antisemitismo* en el sentido actual, como descalificación de un grupo étnico, concretamente el judío. Antes, lo que había no era racismo ni antisemitismo, sino antijudaísmo de signo religioso, conforme al cual los judíos forman un pueblo maldito por haber dado muerte a Cristo —es la tesis del pueblo deicida— y por negarse a admitir que Cristo era el Mesías y que, por lo tanto, la ley de Moisés había caducado: el cristianismo era la continuación y la superación del judaísmo bíblico; la presencia de los judíos en una sociedad cristiana era la que suscitaba la ira de Dios y sería, por consiguiente, la causa de muchas calamidades —pestes, guerras, crisis...— que aquejaban periódicamente el mundo occidental como castigo de Dios impuesto a los que consentían a tal presencia. A mediados del siglo XIX, el antisemitismo racista supone un planteamiento distinto: antes, se censuraban las falsas creencias religiosas; ahora, se denuncia la raza; uno puede cambiar de creencia: es el caso de los conversos que se han hecho cristianos al recibir el bautismo; pero nadie puede cambiar de raza. Además, las nuevas ideologías declaran que las razas no son iguales ni en dignidad ni en capacidades: una —la raza aria— es superior a las demás; el mestizaje racial es la peor de las catástrofes que pueden

amenazar a la sociedad. El antisemitismo recoge, pues, algunos rasgos del antijudaísmo tradicional —definición de los judíos como pueblo maldito, cosmopolita, traidor a la patria en la que vive— pero les añade un carácter racial y por ende indeleble. Este antisemitismo moderno se nutre de las consecuencias funestas de la revolución industrial: la creación de un proletariado miserable y explotado, el poder que va adquiriendo el dinero como motor del capitalismo y de la economía. Los nacientes nacionalismos y el anticapitalismo son unos de los elementos constituyentes del antisemitismo. El banco Rothschild, por ejemplo, con sedes en Londres, París, Viena y Fráncfort, se convierte, en la segunda mitad del siglo XIX, en el símbolo vivo del judaísmo cosmopolita, apátrida, capitalista, causa y beneficiario de la miseria del pueblo llano. Vemos de esta forma resurgir, pero en un contexto más dramático, las acusaciones medievales contra los judíos que se alimentan de la sangre de los pobres. En Francia, la derrota militar de 1870 y el ascenso de Inglaterra y Alemania provocan la inquietud y el desasosiego de muchos sectores de la sociedad que buscan explicaciones fáciles a los males de la patria. Así se comprende el éxito del libro de Édouard Drumont, *La France juive, essai d'histoire contemporaine* (1886), en el que el autor trata de ofrecer una explicación a las catástrofes y escándalos que están ocurriendo: la culpa, la tienen los judíos, aquella raza inferior que pretende dominar a los arios y que es incapaz de todo sentimiento de piedad y bondad, de agradecimiento, y que, además, está presente en todas las naciones; Napoleón tendría sangre judía en las venas, lo cual explicaría los desastres en que su megalomanía hundió a Francia y de los cuales la nación todavía no se ha recuperado. Para dar mayor alcance a sus teorías, Drumont funda un periódico, *La libre parole*. Hacia 1880, el escándalo financiero de la Compañía del Canal de Panamá, en el que centenares de pequeños portadores quedaron arruinados, le sirve para confirmar sus tesis: el dinero judío todo lo corrompe y sólo procura la ruina del pobre. Poco después, el *affaire* Dreyfus ofrece una nueva oportunidad para denunciar a los judíos traidores de su patria de adopción, incapaces de experimentar cualquier forma de simpatía para el pueblo que los ha acogido.

El antisemitismo tiene durante la segunda mitad del siglo XIX dos grandes focos desde los que surgen ataques contra los judíos. El antisemitismo alemán se halla reflejado en algunos escritos de filósofos idealistas y de autores de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Goethe, Herder, Hegel, Schopenhauer. El foco francés es esencialmente católico y conservador, condicionado por luchas políticas, económicas y sociales. No llega, sin embargo, a consecuencias dramáticas para la vida y los bienes de los judíos. No así en los países del este de Europa, sobre todo en Rusia. Después del asesinato del zar Alejandro II, en 1881, Rusia inicia una política de reacción y represión de la que son víctimas predilectas los judíos. Éstos aparecen como otros chivos expiatorios de la miseria de los campesinos rusos que viven casi en la esclavitud. Entonces se producen las primeras matanzas de judíos para las que se crea la palabra pogromo. Contra los judíos se vuelven a repetir las antiguas acusaciones de crímenes rituales. En este contexto se forja, por obra de un agente de la policía zarista, el libro titulado los *Protocolos de los Sabios de Sión* que ya hemos comentado. Muchos judíos huyen de Rusia y emigran a Alemania, Austria, Estados Unidos, Palestina... Por las mismas fechas, desde 1880 en adelante, se producen escenas semejantes —acusaciones de crímenes rituales, matanzas, saqueos— en los Balcanes.

En España, el antisemitismo moderno, de carácter racista, hizo poca mella. Es verdad que, en 1889, se tradujo el libro de Drumont, *La Francia judía*. Alguna influencia se puede notar en la obra de Sabino Arana, *El Partido carlista y los fueros vasko-nabarros* (1897)[100]. Por lo general, en España, lo que tuvo un éxito relativo fue, como vimos, el antijudaísmo tradicional remozado hasta cierto punto, como se nota en algunos libros de Pío Baroja cuyas ideas se formaron leyendo a Bayle, a Voltaire, a los filósofos alemanes y a Dostoyevski o Dickens más que a los autores francamente antisemitas tales como Gobineau, Vacher de Lapouge y Chamberlain que también conocía. Esta originalidad de España tiene una explicación: en España, desde 1492, los judíos habían desaparecido, de modo que no era fácil que prosperara el antisemitismo; a lo sumo, lo que se mantenía era el antijudaísmo tradicional renovado. España no sólo no tenía judíos en su seno, sino que se había olvidado por completo de los que habían sido expulsados en 1492. Hasta 1860 no se tenía noticia de las comunidades sefardíes que vivían en el mundo musulmán. En la segunda mitad del siglo XIX, los españoles se enteraron con extrañeza de que, fuera de la Península, muchos miles de personas hablaban español. Este descubrimiento dio motivo a una campaña filosemita de gran envergadura, pero también a resabios de antijudaísmo, cuando no de antisemitismo.

El retorno de Sefarad

En el otoño de 1859, un ejército de unos 40.000 hombres, al mando del general O'Donnell, desembarcaba en Marruecos para poner fin a una serie de incidentes que, desde hacía algún tiempo, venían produciéndose

en torno a las plazas de soberanía, Ceuta y Melilla. El 6 de febrero del año siguiente, las tropas españolas entraban en Tetuán y quedaron asombradas al ver salir a las calles unas gentes andrajosas que las ovacionaban en un castellano un poco raro, gritando: «¡Bienvenidos! ¡Viva la reina de España! ¡Vivan los señores!». Eran los judíos de Tetuán, por cierto muy maltratados por los moros que, antes de abandonar la plaza, habían saqueado la judería, causando decenas de víctimas. De esta manera se enteró España de que, al otro lado del Estrecho de Gibraltar, vivían miles de sefardíes, descendientes de los judíos expulsados en 1492, que seguían hablando el español medieval. La sorpresa fue mayúscula. Los sefardíes acogieron a los españoles como libertadores; vieron en ellos algo así como unos compatriotas que podrían ayudarlos a salir de la miseria en la que muchos de ellos estaban hundidos. España tuvo que evacuar Tetuán en 1862, pero dejó en la plaza una importante colonia, un consulado y unas relaciones muy estrechas con los hebreos de la ciudad, aliados naturales, que vieron mejorar su situación. El acontecimiento despertó en la Península gran curiosidad. Pedro Antonio de Alarcón, que había participado en la expedición, publicó en seguida un *Diario de un testigo de la guerra de África*. Poco después, en su novela *Aita Tettauen*, Pérez Galdós describió la actitud de los judíos de Tetuán cuando la guerra de 1860, actitud de colaboración con el vencedor. Algo se hizo a favor de aquellos sefardíes, pero poco. Varias decenas de hebreos se refugiaron en Ceuta y otras ciudades del sur de España, donde fueron bien recibidos. De Marruecos procedió, por ejemplo, la comunidad hebrea de Sevilla. Otros comerciantes hebreos, también procedentes de Marruecos, aprovecharon la libertad religiosa decretada en 1869 para establecerse en Madrid, Barcelona y algunas ciudades andaluzas. Por lo general, aquel movimiento de retorno fue muy limitado. El primer reencuentro entre España y los españoles de la diáspora tuvo, pues, pocas consecuencias. Con la excepción de la novela de Galdós, los libros que se publicaron con motivo de la guerra de 1860 fueron más bien hostiles a los moros —se veía la expedición como la continuación de la reconquista y de la «guerra contra el infiel»— y bastante poco favorables a los judíos; el mismo Alarcón, natural de Guadix, se muestra relativamente benevolente con los moros, actitud que contrasta con su antijudaísmo declarado. Estos libros, por ejemplo, ofrecen muy poca información sobre la lengua, los romances y la literatura oral de los sefardíes, elementos que tanto interés despertarían medio siglo después. En cambio, la breve ocupación de Tetuán sirvió para llamar la atención de los judíos europeos. La Alianza Israelita Universal, fundada desde hacía poco tiempo, al enterarse de la malísima situación de los sefardíes, fundó varias escuelas en Marruecos con el fin de educar a los niños y darles así mayores oportunidades de mejorar de suerte o emigrar al extranjero, pero las clases, como en todas las de la Alianza, se daban en francés. Medio siglo después, casi todo el territorio de Marruecos quedó bajo influencia francesa, lo cual contribuyó a alejar aún más a los sefardíes marroquíes de la que, en otro tiempo, fue su madre patria.

Así se explica esta paradoja: en el siglo XX, los sefardíes de Marruecos serán más bien francófonos, cuando no ciudadanos franceses; pocos se acordarán de sus raíces hispánicas. Todavía en 1998, una sefardí declaraba: «Yo no tuve conciencia de Tánger como ciudad marroquí antes del 47. Antes, yo creía que vivía en un país mío [...]. Los niños judíos fuimos a colegios franceses en donde aprendíamos que Francia era Galia y los franceses los *gaulois*»[101]. Un ejemplo paradigmático es el de Paul Bénichou (1908-2001), eminente representante del que fue, en fecha todavía reciente, el modelo universitario francés. Paul Bénichou nació en Tremecén, en una familia sefardí que se había establecido en Marruecos, antes de instalarse en Argelia, pero que siempre conservó el idioma, las costumbres y tradiciones de sus lejanos orígenes españoles. Universitario brillante —ex alumno de la Escuela normal superior, agregado de letras clásicas, autor de libros sobre el clasicismo y el romanticismo francés que le han dado un inmenso prestigio —, Paul Bénichou nunca se olvidó de la tradición oral española que había conservado su familia; fueron los romances anteriores a 1492 los que sus tías usaban para arrullarle en su infancia. En 1968, Paul Bénichou publicó, en colaboración con su hija Silvia, una valiosa antología de aquella literatura oral, el *Romancero judeo-español de Marruecos*. Por este ejemplo singular se ve que, después del encuentro casual de 1860, no fue España, sino Francia, la que primero supo captar la importancia y el valor de lo sefardí. España tardará aún algún tiempo antes de interesarse por los judíos de la diáspora de 1492.

En definitiva, el descubrimiento de los sefardíes de Tetuán en 1860 no produjo gran impacto, pese a la lengua que seguían hablando. Veinte años después, en 1881, los espantosos pogromos de Rusia y de los Balcanes tuvieron consecuencias más positivas; llamaron la atención de los representantes diplomáticos de las principales potencias de Occidente. Muchos de los judíos hostigados en Rusia intentaron huir a Turquía o a otras naciones donde esperaban que se les daría un trato más favorable. Gran Bretaña e Italia se mostraban dispuestas a proteger a los que huían. El conde de Rascón, embajador español en Constantinopla, sugirió que el gobierno de Sagasta se sumara a la campaña de ayuda, acogiendo a una parte de los hebreos maltratados. De paso, Rascón informaba de la existencia de importantes comunidades sefardíes en el Imperio otomano, hecho que, hasta aquellas fechas, parece que nunca se había tenido en cuenta: en Salónica, los judíos formaban más de la mitad de la población; éstos —añadía Rascón con evidente

exageración— «tienen en sus manos todo el tráfico internacional»; en Constantinopla, pasaba lo mismo: había en la ciudad más de 40.000 sefardíes. Todos hablaban español. Lo que sugería Rascón era que España acogiera a los judíos que quisieran huir y, además, que procurara establecer un contacto permanente con los que vivían en el Imperio otomano y desarrollar una auténtica política de acercamiento cultural: «Si se fijaran los hebreos en las principales ciudades de la Península y especialmente en el litoral de Cataluña, Valencia y Andalucía, poniéndose en comunicación con los 300 tanto mil de origen español que hablan perfectamente nuestra lengua, que viven de su trabajo en Turquía y en las costas del mar Negro, se podrían establecer líneas de vapores desde Sevilla hasta Odesa, al modo de lo que hacen ingleses y franceses [...]. Si a esto siguiera la fundación de un instituto español de segunda enseñanza (como las escuelas reales de Alemania) en Constantinopla u otro en Salónica, donde hay 70 y tantos mil judíos procedentes de España, nuestras relaciones mercantiles con Turquía tomarían un vuelo inmenso». «De este modo —concluía Rascón — tendrá España en Oriente medios más fáciles de aumentar sus relaciones mercantiles y de extender algún día su influencia».

Este intento, por parte de una persona autorizada, parece ser el primero en el que se haya pensado para reanudar el contacto con los descendientes de los expulsados de 1492, considerándolos *a priori* como amigos o hijos lejanos de España, y apoyarse en ellos para emprender una política de expansión económica y cultural en Oriente. Las circunstancias eran favorables. Por una parte, las persecuciones de las que eran víctimas los judíos rusos habían despertado un movimiento de simpatía en varios sectores de la opinión pública de Occidente; por otra parte, daba la casualidad de que el gobierno español, por aquellas fechas, estaba presidido por un hombre que tenía fama de ser filosefardita, Emilio Castelar. Unos años antes, en 1877, éste había publicado un libro, *Recuerdos de Italia*, en el que aparecía como un ardiente defensor de la causa judía, haciendo precisamente hincapié en el carácter español de los sefardíes y pidiendo un acercamiento a ellos. Efectivamente, el gobierno Castelar se mostró dispuesto a sumarse a la campaña de ayuda a los judíos rusos, como se desprende de la contestación que, el 13 de junio de 1881, el ministro de Estado, marqués de la Vega de Armijo, hizo a las sugerencias de Rascón: «tanto su Majestad como el Gobierno recibirán a los judíos procedentes de Rusia, abriéndoles las puertas de lo que fue su antigua patria». El tono era alentador. Ahora bien, los resultados concretos fueron muy modestos, no porque las autoridades pusieran mala voluntad, sino porque a los judíos que huían de Rusia —y que no eran todos sefardíes— les interesaba más instalarse en naciones que ellos juzgaban más desarrolladas y prósperas que España; los pocos que solicitaron el traslado a la Península eran más bien pobres e incapaces de costearse el viaje: el gobierno español no estaba dispuesto a ir tan lejos[102]; finalmente, no pasarían de cuarenta y una las familias de judíos que se establecieron en España en 1881; eran sastres, panaderos, peleteros, dependientes de comercio..., es decir, que pertenecían a las capas modestas de la población, no a las clases acomodadas con experiencia de los negocios internacionales. Conviene añadir que no todos en España compartían el filosefardismo de Castelar y de los liberales. Cánovas y los conservadores eran mucho más reservados. El periódico *El siglo futuro*, ante la perspectiva del retorno de algunos judíos, no ocultaba su oposición en términos que expresaban conformidad con el antijudaísmo tradicional de los medios conservadores; denunciaba la «vuelta del usurero, del no trabajador y sí del especulador».

A pesar de su escaso éxito, las gestiones de Rascón tuvieron una consecuencia de gran trascendencia: sirvieron para que España se enterara de que, en el Imperio otomano, vivían centenares de miles de sefardíes que habían conservado la lengua y las tradiciones orales de sus antepasados. Unos meses antes, en el verano de 1880, un médico español, con ocasión de un viaje por el Danubio y la Europa oriental, se había percatado de aquella realidad que, hasta entonces, nadie sospechaba. El doctor Ángel Pulido Fernández (1852-1932) se llevó una inmensa sorpresa al encontrarse con varios judíos que le hablaron en español y le dieron noticia de las comunidades sefardíes de Serbia, Bulgaria, Rumania y Turquía. Al regresar a España, el doctor Pulido escribió un primer artículo en forma de carta abierta en *El Liberal* de Madrid para informar de lo que había descubierto y llamar la atención de sus compatriotas sobre aquella situación totalmente desconocida. Desde entonces, dedicó su vida y su actividad a este tema. Hombre público más que hombre de ciencia, Pulido, que fue nombrado senador y procurador mayor de los Españoles sin patria, estaba muy ligado al grupo de Castelar y es posible que, en 1881, hubiera contribuido a la decisión del gobierno de ayudar a los judíos de Rusia. Durante otros viajes a la Europa central, Pulido acumuló datos y documentos que le sirvieron para realizar una intensa campaña a favor del acercamiento a los sefardíes, campaña que impulsó en estrecha colaboración con el rabino de Bucarest, Enrique Bejarano. Pulido opinaba que el antisemitismo popular español iba orientado contra un judío «casi legendario» y añadía que la gran mayoría rechazaba el fanatismo de antaño; de hecho, según él, los judíos que residían entonces en España no tenían ningún problema; eso por lo menos le dijo Aarón Salcedo, judío de Bayona, que pretendía haber recorrido toda España, sin ocultar su condición de judío y que, sin embargo, siempre había sido bien tratado. En esto, Pulido se equivocaba bastante. El 13 de noviembre de 1903, Pulido pidió en el Senado que España se

acercase a los sefardíes balcánicos, nombrando cónsules entre ellos en las ciudades principales, abriendo escuelas para difundir la enseñanza en castellano y anudando vínculos comerciales. Al año siguiente, desarrolla su campaña por medio de la prensa —artículos en *El Liberal, La Ilustración Española y Americana* —. Recoge estos artículos en un libro, *Los judíos españoles y el idioma castellano*. Amplía esta campaña en 1905 con otro libro, *Españoles sin patria y la Raza Sefardí*. Pulido se propone tres objetivos:

—en primer lugar, «reconquistar al pueblo judeo-español»;

—en segundo lugar, mostrar al mundo que España no es ya la nación intolerante y fanática que se cree; y

—en tercer lugar, estrechar los vínculos comerciales y culturales con los sefardíes, pero sin propiciar un retorno masivo a España, lo que le parecía «un desatino».

Pulido establece una diferencia entre sefardíes y askenazíes; a su juicio, los primeros son superiores; considera a los askenazíes, en su mayor parte, como degenerados y mezquinos; en cambio, Pulido afirma que los sefardíes, en conjunto, se sienten españoles y se emocionan con la patria perdida, pese a que guardan el rencor de la expulsión. Con este tipo de argumentos, Pulido logró convencer a varios intelectuales: Pérez Galdós, Unamuno, Echegaray, Pardo Bazán, Menéndez Pelayo, Valera... Su campaña tuvo una resonancia extraordinaria en la España de principios del siglo XX, pero no parece haber tenido consecuencias inmediatas, por lo menos en lo que se refiere a los objetivos iniciales: el acercamiento a los sefardíes de la Europa oriental.

Las únicas consecuencias prácticas de las campañas de Pulido se notaron en el territorio español. En 1909 se concedió autorización para abrir sinagogas en España. En 1910, en Madrid, se constituyó la Alianza Hispano-Hebrea que, al parecer, contaba con el apoyo del presidente Canalejas. En 1920, la *Casa universal de los sefardíes* fue fundada con participación de Antonio Maura, del conde de Romanones, de Melquíades Álvarez, de Alejandro Lerroux, de Niceto Alcalá-Zamora... Su objetivo era fomentar los vínculos económicos con la diáspora sefardí, regular los problemas políticos y legales de los mismos, mantener estrecho contacto con la prensa judía y animar al estudio de la lengua española por el mundo. Pero el antijudaísmo no había desaparecido ni menguado en España. En 1919 y 1920, Vázquez de Mella publicó en el periódico de su nuevo partido tradicionalista, *El Pensamiento español*, varios artículos de tono polémico y antijudaico en los que arremetía contra el «judaizante» Pulido y el acercamiento a los judíos de Marruecos.

Poco se hizo, pues, a favor de los sefardíes desde el punto de vista político y social. Algunos judíos se establecieron en España con la garantía de que se les permitiría celebrar su culto discretamente e incluso abrir alguna sinagoga. Pero el antijudaísmo se mantuvo en varios sectores conservadores y católicos. Donde sí se avanzó mucho, a partir de 1860, fue en el campo intelectual y científico. Se fomentó el interés académico por los estudios hebraicos. Entre los que se entusiasmaron por los proyectos de Pulido figuraba el escritor sevillano Rafael Cansinos-Assens (1883-1964), cuya primera obra narrativa, *El candelabro de los siete brazos* (1914), trata de un tema estrechamente relacionado con la tradición judía. En 1913, un grupo de amigos de Pulido organizó un ciclo de conferencias del profesor de Jerusalén Abraham Yahuda a quien se quería nombrar profesor de lengua y literatura rabínica en la universidad central; la solicitud fue presentada oficialmente ante el Congreso, el 15 de abril de 1913, por el diputado Barriobero. Alfonso XIII recibió a Yahuda y le pidió que se naturalizara si quería ocupar el puesto, pero Yahuda no estaba dispuesto a hacer aquella gestión, ya que se trataba de enseñar una lengua viva, afirmación que confirmó la Real Academia de la Historia, a la sazón dirigida por un eminente especialista en temas sefardíes, el padre jesuita Fidel Fita. Yahuda fue nombrado profesor en junio de 1913. Por las mismas fechas, la Junta para Ampliación de Estudios, el Ateneo de Madrid, la Universidad, el Centro de Estudios Históricos (Millás Vallicrosa, Cantera Burgos...) fomentaron los estudios sobre temas hebraicos o sefardíes.

Fue sobre todo el romancero sefardí el que despertó el interés de los medievalistas y de los especialistas en historia de la literatura, en primer lugar, la escuela de Ramón Menéndez Pidal, quien vio en seguida en aquella producción conservada por la tradición oral entre los sefardíes de Marruecos una confirmación de sus tesis sobre los romances viejos de Castilla. Desde finales del siglo XIX, el folklore judeo-español suscitó una larga serie de investigaciones que procuraron recoger, publicar y comentar aquel tesoro insospechado, considerado como parte integrante del romancero español tradicional. No fueron sólo los expertos en literatura los que se dedicaron a aquellas tareas; también los musicólogos decidieron estudiar aquella producción. Después de Marruecos, los investigadores se han interesado por lo que subsistía de las mismas tradiciones hispánicas en los territorios que formaron parte del Imperio otomano: Turquía, Grecia, Bulgaria, Bosnia-Herzegovina, Serbia, Macedonia. Durante los quinientos años transcurridos desde 1492, el repertorio musical de los sefardíes recibió la influencia de los estilos musicales de los pueblos dentro de los cuales vivían, tanto de la tradición musical turca como de la bereber, y, más tarde, de los estilos europeos, inclusive de la música popular, pero siempre conservando sus rasgos típicos tradicionales. Haciendo caso omiso del repertorio litúrgico (cantado en hebreo, en el ámbito de la sinagoga), dos son los géneros principales que constituyen lo esencial de la tradición oral sefardí: los romances y las canciones. Los

romances son los que más recuerdan las fuentes hispánicas, no sólo por su estructura métrica —octosílabos con asonancia en los versos pares—, sino por los temas que evocan la España anterior a 1492: guerras entre moros y cristianos, aventuras amorosas, intrigas palaciegas, etc. La investigación ha permitido encontrar varias correspondencias entre la melodía de los romances sefardíes y la de los que aparecen en fuentes hispánicas (polifónicas e instrumentales) del siglo XVI, como el Cancionero Musical de Palacio y las composiciones para vihuela. El cancionero sefardí, por otra parte, estudiado en especial por Margit Frenk, constituye un vasto repertorio de muy variada temática cuya estructura es la cuarteta con rima en los versos pares. En aquellas canciones se detectan las huellas de la antigua lírica galaico-portuguesa.

Filosefardismo oficial

Las campañas de Pulido tuvieron por lo menos el mérito de llamar la atención de las autoridades españolas sobre los miles de sefardíes que vivían en los Balcanes, en Grecia y en Turquía. Los que estaban sometidos al Imperio otomano siguieron beneficiándose de la tradicional tolerancia de los turcos para con las religiones del Libro —judíos y cristianos—; estaban protegidos por el pacto de la *dhimma*, como lo fueron en al-Andalus sus antepasados de la Edad Media. No así los sefardíes que, conforme evolucionaba la situación geopolítica en aquella zona, se vieron sometidos a otras naciones, sobre todo Grecia, que se había adueñado de ciudades o tierras hasta la fecha turcas, como Salónica, ocupada en 1912 y definitivamente integrada a Grecia por el tratado de 1913 que puso fin a la segunda guerra balcánica contra Turquía. A diferencia de los turcos, los griegos tomaron una actitud más bien negativa hacia los sefardíes, víctimas de discriminaciones legales, cuando no de vejaciones, molestias y saqueos por parte del resto de la población. En estas circunstancias, los sefardíes de Grecia se volvieron hacia el gobierno español; enviaron a Madrid una delegación encabezada por Isaac Alcheh Saporta, quien pronunció en el Ateneo un discurso muy elocuente, afirmando: «Españoles fuimos, Españoles somos y Españoles seremos». Los gobiernos español y griego firmaron entonces, en 1916, un acuerdo en virtud del cual España tomaba a los sefardíes bajo su protección como si fueran de nacionalidad española; en caso de producirse algún litigio o amenaza contra sus personas y bienes, los representantes diplomáticos de España se comprometían a prestarles ayuda jurídica y tomar su defensa. Los sefardíes podían incluso obtener un pasaporte español cuando querían desplazarse al extranjero sin que ello significara que se les considerara como ciudadanos españoles. El estatuto de protegido que el gobierno español concedía en aquella ocasión a los sefardíes de Grecia se hizo extensivo a los sefardíes que vivían en otras naciones de la Europa central y del Oriente Próximo; este estatuto era muy parecido al que, desde el siglo XVI, permitía a los cristianos del Imperio otomano gozar de la protección de los cónsules de Francia. España se declaraba de esta forma la protectora oficial de los sefardíes.

Los trastornos que la Primera Guerra Mundial ocasionó en el mapa político de Europa y del Oriente Próximo supusieron unos cambios sustanciales. Muchas poblaciones tuvieron entonces que abandonar su patria para que las nuevas naciones pudieran desarrollarse sin encontrarse, en su seno, con importantes minorías étnicas o religiosas. Siria, Líbano, Palestina..., territorios puestos bajo control de Francia o de Inglaterra, abrogaron las capitulaciones de que se beneficiaban hasta entonces determinadas minorías. El tratado de Lausana (24 de julio de 1923) tuvo los mismos efectos para Turquía: puso fin al régimen que permitía a ciertos residentes en Turquía disfrutar de derechos extraterritoriales y de protección por una potencia extranjera; en contrapartida, Turquía, nación donde los musulmanes representaban el por 100 de la población, se comprometió a respetar las minorías judías y cristianas. Ahora bien, la situación de aquellas minorías no dejaba de ser ambigua: por una parte, todos los habitantes eran teóricamente ciudadanos turcos, los judíos y los cristianos lo mismo que los musulmanes, con los mismos derechos; pero, por otra parte, en aplicación del tratado de Lausana, judíos y cristianos eran considerados como minorías. Se ejercieron varias presiones para convencer a aquellas minorías de que les convenía asimilarse completamente a los turcos, pero, como éstos eran mayoritariamente musulmanes, ello no impedía que se discriminara a los judíos en varias ocasiones. A pesar de las leyes turcas que les garantizaban los mismos derechos que a los musulmanes, los sefardíes constituían una minoría religiosa aparte; no se les maltrataba ni discriminaba abiertamente, pero eran «otros», como lo fueron durante siglos en el Imperio otomano, cuando el estatuto de la *dhimma* les protegía, pero al mismo tiempo les apartaba del resto de la población: se les toleraba, pero no llegaban a sentirse completamente iguales a los demás ciudadanos. Para las autoridades turcas, el sefardí era súbdito español, mientras para las autoridades españolas seguía siendo nacional de Turquía y sólo protegido español.

En vista de tan ambigua situación, el Directorio Militar de Primo de Rivera tomó el Real Decreto de 20 de

diciembre de 1924 «sobre concesión de nacionalidad española por carta de naturaleza a protegidos de origen español». En el texto no aparecen ni una sola vez las palabras judío, hebreo, sefardí, y, sin embargo, está claro que se está pensando en aquellas categorías de gentes al referirse a personas que son de origen español, hablan español y son protegidas por España. No se sabe bien a qué responde semejante discreción en el vocabulario, tal vez al propósito de no llamar demasiado la atención y evitar así las posibles reacciones hostiles que podrían ocurrir por parte del antijudaísmo tradicional. El preámbulo del decreto expone el estado de cosas que motivó el documento: «Existen en el extranjero, principalmente en las naciones de Oriente y en algunas del continente americano, antiguos protegidos españoles o descendientes de éstos, y en general individuos pertenecientes a familias de origen español que en alguna ocasión han sido inscritas en registros españoles, y estos elementos hispanos, con sentimientos arraigados de amor a España, por desconocimiento de la ley y por otras causas ajenas a su voluntad de ser españoles, no han logrado obtener nuestra nacionalidad. Muchos están en la errónea creencia de que la poseen y de que para su disfrute sólo les falta algún requisito externo que con equivocado empeño solicitan; otros esperan una naturalización en masa de la colectividad de hispanófilos militantes a que pertenecen, y son muchos los casos en que esta misma condición de aspirantes a la nacionalidad española les hace encontrarse con ninguna». Estos tales «aparecen ante los gobiernos extranjeros en la condición de cuasi naturalizados, y no podrían permanecer indefinidamente en esta situación indecisa». Se da también la circunstancia «de que esos elementos son en general conocedores de nuestro idioma, y han de resultar propicios mediante la naturalización a difundirlo en beneficio de nuestras relaciones culturales en países lejanos, en los cuales forman colonias que pueden ser de verdadera utilidad para España». Aunque nunca aparece la palabra sefardí en la exposición y en el decreto, está claro que el Directorio Militar piensa en los descendientes de los judíos expulsados de España en 1492 y se sitúa en la línea que ya había sido la de Pulido.

Con arreglo a la legislación española, la única forma de adquirir la naturalización es la solicitud individual. Ahora bien —continúa la exposición del decreto—, es probable que los interesados vacilen en viajar a España para cumplir los requisitos exigidos. El Directorio decide, pues, «aplicar a esos casos, por analogía, lo dispuesto en el art. 19 del Código Civil, que al conceder a los hijos de extranjeros, nacidos en España, la facultad de optar por la nacionalidad española cuando lleguen a la mayor edad, les autoriza, si residen en el extranjero, para hacer esta manifestación ante los Agentes diplomáticos y consulares del Gobierno español». Además, tratándose de los sefardíes, «representa la naturalización menos una concesión propiamente dicha que el reconocimiento de una realidad ya existente». No se puede decir de forma más clara que, para el Directorio, los sefardíes son españoles de hecho, si no de derecho.

Estas consideraciones son las que llevan el Directorio a disponer, en el decreto, que «los individuos de origen español que viven siendo protegidos como si fuesen españoles por los Agentes de España en el extranjero, podrán promover hasta el término del plazo, que improrrogablemente finará en 31 de diciembre de 1930, el expediente en la forma acostumbrada para la petición de carta de naturaleza» (art. 1). En el mismo artículo se especifica que los interesados «podrán obtener la dispensa de su viaje a España para realizar la inscripción de la carta de naturaleza, y entonces, la que verifiquen en los registros diplomáticos y consulares producirá todos los efectos para el pleno disfrute de la nacionalidad española». Como se ve, para efectuar las gestiones correspondientes, se fija un plazo —hasta el 31 de diciembre de 1930—; los que, dentro del mismo, no hayan obtenido carta de naturaleza, de acuerdo con este decreto, «dejarán de tener la consideración de protegidos [...] y no podrán invocar en lo futuro excepción alguna en la aplicación de las disposiciones vigentes en materia de nacionalidad. Las autoridades diplomáticas y consulares de España no expedirán por ningún concepto, pasado dicho plazo, certificado alguno relacionado con protección» (art. 3).

El decreto de 1924 pone de manifiesto la intención del Directorio Militar de apoyarse en los sefardíes de Marruecos y del antiguo Imperio otomano. Este filosefardismo de derechas —llamémoslo así— se comprende. Contrasta con la visión negativa que muchos militares africanistas solían tener de los «moros», considerados como unos bárbaros y degenerados; por el contrario, los sefardíes se les antojaban mucho más educados y medio españoles. En 1921, ya había escrito algo sobre esto José Antonio de Sangroniz en un libro titulado *Marruecos* en el que pretendía dar una información sobre el país desde puntos de vista heterogéneos —histórico, geográfico, filosófico, etc.— En un libro posterior, *La expansión cultural de España* (1926), el mismo propugnaba un acercamiento a las comunidades sefardíes, muy en la línea de Pulido.

En 1929, la Junta de relaciones culturales organizó una gira por los Balcanes para que Ernesto Giménez Caballero pronunciase varias conferencias en las comunidades sefardíes; en el informe que redactó al regreso, éste refería que en Salónica vivían unos 60.000 o 70.000 sefardíes, con cuatro periódicos en español. Giménez Caballero que, por aquellas fechas, se autoproclamaba «el D'Annunzio español», mantuvo siempre una gran admiración por los sefardíes; en *La Gaceta Literaria*, se interesó mucho por aquel tema, rechazando de paso el antisemitismo, en el que se mantenía por ejemplo Pío Baroja. Por las mismas fechas, el Directorio Militar se preocupó por establecer contactos con los sefardíes. En 1930, el diplomático Agustín

de Foxá fue destinado a la embajada de Sofía. El mismo año, otro diplomático, José María Doussinague, agregado comercial de España, viajó a los Balcanes y, al regresar, elaboraba un informe «Sefarditismo económico», en el que trataba de mostrar que los sefardíes eran judíos superiores a los askenazíes, precisamente debido a su mezcla racial con los castellanos; a diferencia de los que recomendaban una política de acercamiento cultural con los sefardíes, Doussinague insistía sobre los aspectos económicos; presentaba a los sefardíes como un arma de penetración comercial en los Balcanes.

Las gestiones del Directorio Militar tuvieron muy escaso éxito. Pocos fueron relativamente los sefardíes que, dentro del plazo fijado —antes del 31 de diciembre de 1930— se acogieron al decreto de 1924; se calcula que no debieron ser más de cuatro o cinco mil. Algunos, sin embargo, lo hicieron, y las autoridades españolas se preguntaron si no se debía de exigir de ellos que vinieran a España para satisfacer a sus obligaciones militares como lo hacían todos los ciudadanos españoles. Se pensó que era conveniente para el interés de España eximirlos de aquellas obligaciones, aplicándoles el régimen vigente para los españoles que residían en América y Filipinas. Fue esta misma solución la que adoptó la República; el Decreto-ley de 27 de octubre de 1935 declaró que los ciudadanos españoles que residieran en el extranjero —y éste era el caso de los sefardíes— quedarían exentos del servicio militar.

El Decreto de 1924 tuvo pues escasas consecuencias prácticas, ya que fueron rarísimos los sefardíes que pidieron la nacionalidad española. No lo hicieron o bien porque no se habían enterado, o bien por descuido, o bien porque estuvieran sinceramente convencidos de que ya eran españoles y que las gestiones administrativas exigidas por el decreto eran puro formalismo, trámites burocráticos quisquillosos de los que podían prescindir. Así se ve en el caso de varios sefardíes de Salónica que, para mejor desarrollar sus negocios, emigraron; algunos de ellos fueron a registrarse en los consulados españoles, en los que no siempre se les llamó la atención sobre la diferencia que había entre ciudadanos y protegidos españoles y sobre el hecho de que, desde 1924, la categoría de protegido había dejado de existir oficialmente. Se ve por este caso que las mismas autoridades españolas se mostraban indecisas en estas cuestiones. Es lo que se desprende de un memorándum oficial de 1930 en el que se admitía que los actuales protegidos eran de hecho españoles; así lo entendían muchas veces los propios gobiernos interesados, los de Turquía o de las naciones que pertenecieran al antiguo Imperio otomano. El memorándum recomendaba no dar publicidad a aquella situación de hecho para evitar que algunos sefardíes la aprovecharan para viajar a España e instalarse definitivamente en la Península. El Directorio Militar prefería que los sefardíes —fuesen naturalizados o no— siguieran residiendo en el extranjero, porque de esta forma eran más útiles y aptos para acrecentar la influencia económica y cultural de España en el exterior. En realidad, fueron muy pocos los sefardíes que se instalaron en España. Los que, por su formación intelectual, sus capacidades técnicas y su fortuna —médicos, abogados, financieros, negociantes...— tenían la posibilidad de viajar emigraban a naciones que ellos consideraban más desarrolladas y propicias a que pudieran prosperar: Hungría, Alemania, Francia... España no les interesaba porque no pensaban que pudiera ofrecerles perspectivas serias de promoción social y enriquecimiento; no olvidemos que, en aquella época, España, lejos de poder acoger a inmigrantes, era más bien tierra de emigración: muchos españoles, al no encontrar modos de vivir decentemente en su patria, se iban a buscar fortuna al extranjero. En el informe que redactara en 1929, después de su gira por los Balcanes, Ernesto Giménez Caballero ya lo apuntaba: debido a la fobia nacionalista de que era presa Grecia después de la Primera Guerra Mundial o a otros motivos —el antisemitismo que se estaba desarrollando—, la población sefardí de Salónica iba disminuyendo; los sefardíes que cultural o económicamente se encontraban en condiciones de emigrar se iban a Francia —París, Lyon...—; aquéllos habían recibido en la Alianza Israelita Universal una educación moderna, pero francesa; se estaban alejando poco a poco de sus raíces hispánicas.

Poco más que la Dictadura de Primo de Rivera hizo la Segunda República. En septiembre de 1931 algunos sefarditas orientales pidieron la repatriación; eran pocos y la petición no planteó muchas dificultades. Desde una perspectiva más amplia, se pensó primero en medidas simbólicas, por ejemplo, devolver a los judíos la sinagoga toledana del Tránsito y transformarla en museo hebraico-español —solución que, por cierto, prosperó en la época de Franco—. El ministro Fernando de los Ríos contempló la oportunidad de otorgar la nacionalidad española a todos los sefardíes de la zona de Marruecos puesta bajo soberanía española; se trataba de imitar lo que la Tercera República francesa hiciera a favor de los judíos de Argelia que, desde 1870, eran ciudadanos franceses, pero la propuesta de Fernando de los Ríos no prosperó. La Constitución se limitó a dar facilidades a las personas que, siendo de origen español y residiendo en el extranjero, quisieran adquirir la nacionalidad española; una circular de 27 de febrero de 1933 indicaba que los antiguos protegidos sefardíes podían beneficiarse de aquella disposición, pero, el 2 de marzo de 1934, el gobierno Lerroux dio marcha atrás. Es que la coyuntura, tanto en el interior de España como en el contexto internacional, se estaba enrareciendo y el tema judío estaba preocupando a amigos y a enemigos del pueblo hebreo. Contra la República volvieron a recrudecer viejas fobias como la del complot judeo-masónico. El 3

de agosto de 1932, el *Diario de Ávila*, por ejemplo, publicó un editorial muy duro de tono antisemita con el título significativo de «La acción judaica»; en el texto se recordaba el odio irreconciliable a Jesucristo que manifestaban todos los hebreos, su deseo de dominarlo todo, su sed de dinero, su condición de fermento de sedición; los judíos controlaban el capital, la prensa, el banco, las compañías de seguro... Éstas no eran más que las ideas tradicionales que el antijudaísmo católico y conservador siempre desarrolló en las naciones cristianas. Cuando Hitler llegó al poder en Alemania, ya no se trató de antijudaísmo, sino de antisemitismo puro y duro y, ya en los primeros meses del gobierno de los nazis, se pusieron en marcha medidas discriminatorios y vejaciones de toda clase, incluso campos de concentración. Varios centenares de judíos alemanes solicitaron entonces autorización para trasladarse a España. El gobierno se resistía a satisfacer aquellas demandas, no por hostilidad hacia los judíos —se sabe que, por las mismas fechas, los representantes de España en la Sociedad de Naciones, Luis de Zulueta y Salvador de Madariaga, denunciaron severamente los malos tratos que recibían los judíos de la Alta Silesia—, sino sencillamente porque la situación económica de España no le permitía acoger a refugiados. Parece ser, sin embargo, que algunos centenares de judíos alemanes emigraron entonces a la Península y el hecho, aunque limitado, sirvió de pretexto a algunos órganos de prensa para pronosticar el retorno de los judíos a España, con todas las consecuencias nefastas que había que esperar de aquel acontecimiento. *El Diario de Ávila*, del que ya hemos hecho mención, dedicaba todo un artículo, el 3 de abril de 1933 —fíjense en la fecha: pocas semanas después de que Hitler se hiciera con el poder—, con el título escueto «Los judíos»; como era de esperar, explicaba el autor, la propaganda judía se desata contra Alemania porque esta nación ha tomado algunas medidas antisemitas, que, desde su punto de vista, parecen justificadas. Dos años más tarde, en 1935, el semanario femenino *Aspiraciones* daba la voz de alerta: en vías de ser expulsados de Alemania, los judíos piensan en volver a establecerse a España; la cosa no tiene por qué extrañar a nadie; el periódico se hace eco de una leyenda muy divulgada: al salir de la Península, en 1492, los hebreos se llevaron las llaves de sus casas; desde entonces, estas llaves se transmiten de unos a otros en las mismas familias, señal de que los judíos nunca han perdido la esperanza de volver; ahora bien —continúa el semanario—, los españoles deben acordarse de que los judíos son responsables de la invasión árabe, de la pérdida de las colonias americanas, de la leyenda negra, del separatismo catalán, de la Revolución de Asturias, de la propaganda socialista...

Franco y los judíos

Mucho se ha discutido sobre la actitud de Franco y del régimen franquista a propósito de los judíos, sobre todo en relación con los trágicos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, cuando la Alemania nazi se ensañaba contra los hebreos, cazándoles y deteniéndoles en toda Europa, enviándolos a campos de concentración con la intención deliberada de acabar con ellos y exterminarlos. En este aspecto, conviene examinar la opinión personal de Franco —si es que se había formado una—, la política seguida por su régimen dentro de España con los judíos y, en tercer lugar, la política que el mismo régimen propició en relación con los judíos que trataban de huir de las persecuciones hitlerianas.

Antes de estallar la guerra civil, poco se sabe de lo que pensaba Franco de los judíos. Es probable que compartiera la opinión de muchos militares africanistas y que, como ellos, manifestara cierto aprecio por los sefardíes de Marruecos que auxiliaban a las tropas españolas consideradas como libertadoras. A fines del año 1924, Franco tuvo que proceder a la evacuación de la ciudad de Xauen; año y medio después, publicó sus impresiones en un artículo de la *Revista de estudios coloniales*: su relativa estimación por los sefardíes era la contrapartida del desprecio que sentía por el moro, visto como un enemigo bárbaro, cruel y desleal. Estos juicios no son muy originales; como hemos indicado, son los mismos que cualquier militar africanista podía emitir en aquella época.

Durante la guerra civil, Franco no dijo nada sobre los judíos, y eso que no podía ignorar que muchos de ellos eran más bien favorables al bando republicano —en las Brigadas Internacionales se alistaron varios judíos— y contrarios a los «nacionales». A partir de 1939, nos encontramos con que Franco se expresa de manera ambigua, o más bien, contradictoria, al hablar de los judíos. Por una parte, tenemos los discursos y escritos del caudillo en los que se denuncia con dureza la conspiración judía contra Occidente y contra España, en relación con la masonería y con el comunismo. El tono se da en el desfile de la victoria, celebrado el 19 de mayo de 1939. Franco habló entonces del «espíritu judaico que permitía la alianza del gran capital con el marxismo». Volvió a insistir en el mismo tema en los años siguientes, alabando a los Reyes Católicos que, al expulsar a los judíos, habían ahorrado a España un sinfín de males. El caudillo se atuvo siempre a esta postura, más acorde con el antijudaísmo tradicional —de signo católico y conservador

— que con el antisemitismo de los nazis. Él estaba convencido de que judíos, masones y comunistas formaban parte de la misma conspiración y que buscaban los medios de destruir la civilización cristiana, en general, y concretamente España. Ésta es la tesis que Franco desarrolló en muchísimas proclamaciones, discursos y también en los artículos que, en los años 1949, 1950 y 1951, publicara en el diario *Arriba* con el seudónimo de Jakim Boor, artículos que fueron recopilados y editados en 1952 en un libro, *Masonería*, también firmado por el mismo seudónimo. Uno de estos artículos lleva un título significativo: «Acciones asesinas»; en él, Franco parece hacer suyas las tesis más descabelladas del panfleto antisemita *Los Protocolos de los Sabios de Sión*; no faltan las referencias a los crímenes rituales cometidos por los judíos en la España del siglo XV, en vísperas de la expulsión.

Otros escritos del mismo Franco, y por las mismas fechas, parecen desmentir lo que acabamos de reseñar. El ejemplo más llamativo lo da la célebre novela *Raza*, de carácter más o menos autobiográfico, que Franco escribió en 1941 bajo el seudónimo de Jaime de Andrade y que, al año siguiente, sirvió de guión para la película del mismo nombre realizada por José Luis Sainz de Heredia. El protagonista de la novela, José Churruca —el personaje con quien Franco se identifica—, al visitar la sinagoga toledana de Santa María la Blanca en compañía de su madre y de su hermana, se deshace en alabanzas de la España medieval en la que cristianos, moros y judíos vivían en buena armonía y en la que cada comunidad contribuía al desarrollo económico y cultural de España; el protagonista recuerda al respeto la leyenda tantas veces difundida por los judíos en la España medieval, como vimos, según la cual los judíos de Toledo se opusieron terminantemente a la muerte de Cristo y escribieron en este sentido a sus correligionarios de Jerusalén para tratar de impedir aquel crimen.

Más problemas plantea la actitud del régimen de Franco durante la Segunda Guerra Mundial en relación con los judíos perseguidos y amenazados de exterminio por los nazis. Desde el comienzo de la guerra civil, Franco recibió ayuda de la Alemania nazi: material bélico, tropas del cuerpo de aviación, consejeros técnicos, etc., y no cabe duda de que esta ayuda, comparada con los tímidos y casi vergonzosos auxilios que las democracias occidentales prestaron a los «rojos», permitió a los «nacionales» disponer siempre de fuerzas superiores y eficaces que debían asegurarles la victoria final. Franco le agradeció a Hitler aquel apoyo decisivo. Desde luego, España no participó directamente en la guerra mundial al lado de Alemania; no es éste el lugar para aclarar si aquella abstención fue debida a Franco, quien, en la entrevista de Hendaya (otoño de 1940), tuvo el valor de resistir a las presiones de Hitler, o si fue, al contrario, el führer el que se negó a pagar el precio que el caudillo exigía como condición previa a la declaración de guerra. Lo cierto es que, sin embargo, las simpatías del régimen de Franco iban a la Alemania nazi y esto se vio claramente durante la Guerra: se envió la División Azul a luchar en el frente de Rusia; sobre todo, se dio toda clase de facilidades a los alemanes para que, en la misma Península, pudieran desarrollar actividades de espionaje e incluso acciones bélicas. El jefe del servicio de espionaje alemán —el Abwher—, almirante Canaris, disponía en España de una red de agentes eficaces que le informaban sobre movimientos de barcos ingleses que luego submarinos alemanes se encargaban de hundir, cuando no eran inutilizados en los puertos por saboteadores pagados. Es muy conocido lo que ocurrió en Huelva durante la guerra; los agentes nazis casi no se escondían; el periódico falangista *Odiel* reproducía los temas esenciales de la propaganda nazi: las autoridades, siempre muy quisquillosas cuando se trataba de contrarrestar o controlar la propaganda inglesa, dejaban que circularan libremente revistas alemanas como *Der Adler* y *Signal*[103]. Hechos semejantes ocurrían en toda España y en la misma capital. En su libro *La lista negra. Los espías nazis protegidos por Franco y la Iglesia* (Madrid, Aguilar, 2003), José María Irujo ha mostrado, sobre la base de una rigurosa investigación —realizada partiendo de una lista de los aliados reclamando a Franco 104 agentes nazis—, cómo «España sirvió de puente de afinidad ideológica a los nazis, y Franco los protegía».

A partir de 1943, cuando ya se podía anticipar la victoria de los aliados, el gobierno de Franco se mostró más prudente: menos entusiasta a la hora de ayudar a Hitler, más benévolo con las demandas presentadas por los aliados. Pero, aun así, las simpatías del régimen de Franco seguían dirigidas a los nazis. La postura, no ya del caudillo, sino de los que lo apoyaban, no deja lugar a dudas. Los de Falange no ocultaban que sus simpatías iban a la Alemania nazi, como lo reconoció después Pedro Laín Entralgo[104]. Como también recuerda José María Irujo, tras la derrota alemana, Franco se negó a entregar a la mayoría de agentes nazis que le reclamaban los aliados, y muchos de ellos, junto con fugitivos tan notorios como Otto Skorzeny y León Degrelle, vivieron en España durante décadas, en muchos casos hasta su muerte, «ocultos bajo el manto de la Iglesia, escondidos en casas de falangistas e invisibles a los ojos de la policía, que, por otra parte, no tenía ningún interés en localizarlos». En algunos casos adquirieron la nacionalidad española, murieron aquí plácidamente y están enterrados en lugares como el cementerio de Denia. En 1978, el escándalo fue muy sonado, en Francia, cuando el semanario *l'Express* publicó una entrevista de Louis Darquier de Pellepoix, quien, después de haber dirigido, de mayo de 1942 a febrero de 1944, el comisariado general de asuntos judíos del gobierno de Vichy, se había refugiado en España y vivía

tranquilamente en Madrid. En la entrevista, Darquier se declaraba todavía convencido de que los judíos representaban el mayor peligro que amenazaba Occidente; pero lo que más chocó es que negara la realidad del genocidio nazi, pura invención, según él, de la propaganda judía interesada en cobrar cuantiosos beneficios por supuestos crímenes y despojos[105].

Pues bien, a pesar de tan inequívocas muestras de adhesión a la Alemania hitleriana, el régimen de Franco se resistió a aplicar en España una parte fundamental, que no accesoria, de la ideología nazi: el racismo en su forma más asquerosa, el antisemitismo. Probablemente —así lo dice el mismo Laín— hasta 1945 no se supo en España a ciencia cierta a qué consecuencias monstruosas conducía la teoría, pero así y todo el antisemitismo era parte esencial del nazismo y la propaganda antijudía figuraba en buen sitio en los servicios y operaciones del Consejo de la Hispanidad, a las que había dado su visto bueno Himmler a su paso por Madrid. Ahora bien, otro sector muy influyente del régimen de Franco, la Iglesia católica, admitía el judaísmo tradicional, pero no el antisemitismo racista y así lo dejó claro desde el principio. A comienzos de 1939, el cardenal Gomá se dirigió a Franco denunciando los peligros que para la Fe suponía la propaganda nazi en España. En 1940, la revista de los jesuitas *Razón y Fe* condenaba explícitamente obras como *Mein Kampf*, del propio Hitler, o *El Mito del siglo* XX de Rosenberg, así como organizaciones nazis tales que *la Fuerza por la Alegría*. En 1942, la revista *Ecclesia*, órgano del episcopado, declaraba que las teorías raciales eran incompatibles con la espiritualidad cristiana. En la línea del antijudaísmo tradicional, la Iglesia desconfiaba de los judíos, pero únicamente por motivos religiosos, no porque pertenecieran a una raza maldita. En agosto de 1939, en la revista *Razón y Fe*, ya citada, se podía leer que un judío convertido al catolicismo no podía ser malo ya *per se*[106]. Esta frase no hubiera podido escribirla un antisemita nazi para quien un judío, aunque convertido, no dejaba de ser judío; para él, lo que contaba, era la raza, no el credo religioso.

Si pasamos ahora de lo dicho o escrito a lo hecho y realizado, nos damos cuenta de que, por lo menos en lo que se refiere a la legislación interna, el gobierno de Franco se negó a introducir leyes antisemitas, ni siquiera en Tánger, después que esta ciudad fuese ocupada por tropas españolas en junio de 1940. De una manera general, vemos que los actos del gobierno de Franco, desde una fecha muy temprana, no se ajustan ni al antijudaísmo, ni al antisemitismo, sino que parecen conformes con el filosefardismo tal como lo concebía Primo de Rivera. Vemos, en efecto, que, a pesar de los ataques verbales contra los judíos, es aquella política, inaugurada en 1924, la que continúa. En 1941, uno de los primeros institutos creados en el recién inaugurado Consejo Superior de Investigaciones Científicas fue la Escuela de Estudios Hebraicos, que comenzó a editar la revista *Sefarad*. El artículo 6 del Fuero de los Españoles, promulgado en 1945, afirma la confesionalidad del Estado, pero añade que «nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto». Estas disposiciones permitieron que se tolerara la presencia de judíos en Madrid y Barcelona, más aún, que pudieran celebrar su culto en viviendas privadas, como se dio el caso en 1949, cuando se abrió una sinagoga en un piso de Madrid y otra en otro piso de Barcelona. Mucho más interés presenta el Decreto-ley de 29 de diciembre de 1948, por el que se reconocía la condición de súbditos españoles en el extranjero a determinados sefardíes, antiguos protegidos de España. El preámbulo se refiere a un canje de notas efectuado por España con Egipto el 16 y 17 de enero de 1935 y con Grecia el 7 de abril de 1936; en aquellos documentos «se convino que España continuaría otorgando su patrocinio y documentando, en consecuencia, a una serie de familias sefardíes que, desde tiempos del Imperio otomano, gozaban en aquellos territorios de tal gracia; y a dicho efecto, y como anejo a las referidas notas, se establecieron unas listas, cuidadosamente seleccionadas, de esos beneficiarios, cuya futura condición de súbditos españoles se preveía en aquellas notas. El próximo año mil novecientos cuarenta y nueve termina, de acuerdo con lo establecido en Montreux el ocho de mayo de mil ochocientos [*sic*: debe leerse: mil novecientos] treinta y siete, el régimen de capitulaciones; y en su virtud es urgente resolver la situación de aquellos protegidos que habiendo estado durante tantos años amparados por nuestra Patria quedarían indefensos legalmente». Es patente en esta declaración liminar la voluntad de situarse en la línea inaugurada por la Dictadura de Primo de Rivera y continuada por la República; el régimen de Franco no duda en admitir la validez de documentos otorgados en tiempos del gobierno Lerroux e incluso del gobierno del Frente Popular presidido por Azaña, en abril de 1936. El artículo segundo del decreto-ley indica: «los interesados presentarán en las representaciones diplomáticas o consulares de Carrera de la Nación una solicitud exponiendo su deseo de acogerse al presente Decreto-ley y declarando bajo juramento su fidelidad y sumisión a las leyes españolas, cumplido lo cual serán considerados, a todos efectos, como españoles en el extranjero y gozarán del subsiguiente amparo y protección de las representaciones diplomáticas y consulares de España, al igual que los demás españoles establecidos allende fronteras». Acompaña el decreto-ley una orden circular de 11 de febrero de 1949 en la que se da la lista de los sefardíes de Egipto (271 individuos) y Grecia (144 familias) a quienes se concede la nacionalidad española. Por una ley de 1967, el Estado declara asumir la protección de la libertad religiosa; todas las comunidades judías españolas

se acogerán a la nueva ley en 1968, año en que se inaugura solemnemente la nueva sinagoga y centro comunitario de la calle Balmes de Madrid. El rabino Garzón es entrevistado por televisión para la ocasión, mientras que un comunicado del Ministerio de Justicia afirma explícitamente que el decreto de expulsión de 1492 estaba derogado desde 1869, interpretación que ya se había propuesto por regímenes anteriores, pero que carece de fundamento explícito: se entiende que, ya que la libertad religiosa se halla garantizada, el decreto de 1492 queda implícitamente derogado; ahora bien, los sefardíes siempre han preferido una declaración explícita que tendría un valor simbólico mucho mayor. En 1959, se organiza en la Biblioteca Nacional de Madrid una gran *Exposición bibliográfica sefardí*. Por fin, el régimen de Franco realizó lo que la República no se había atrevido a hacer en 1935: transformar en museo sefardí la toledana sinagoga del Tránsito. El decreto, con fecha 18 de marzo de 1964, empieza de esta forma: «el interés que ofrece la Historia de los judíos en nuestra patria es doble, pues si, por una parte, su estudio es conveniente para un buen conocimiento de lo español, dada la presencia secular en España del pueblo judío, también es esencial a la entidad cultural e histórica de este pueblo la asimilación que una parte de su linaje hizo del genio y de la mente hispanos a través de una larga convivencia. Sin la referencia a este hecho no pueden entenderse los variados aspectos que ofrece la personalidad de los sefardíes en las distintas comunidades que formaron al dispersarse por el mundo. En el deseo de mantener y estrechar los lazos que secularmente han vinculado a los sefardíes a España, parece singularmente oportuna la creación de un museo destinado a los testimonios de la cultura hebraico-española, y para ello no existe marco más adecuado que el venerable recinto de la Sinagoga de Samuel Leví, hoy conocida con el nombre de Sinagoga del Tránsito, en Toledo, ciudad que como ninguna otra en España se halla impregnada de elementos hebraicos». Conviene notar que entre las personalidades que integran el patronato del Centro de Cultura Hebraico-Española que se crea como vinculado al Museo, figuran «el profesor de historia judía medieval y de Historia de los judíos en España de la Universidad de Jerusalén», «el presidente de la comunidad israelita de Madrid» y «seis personalidades relevantes que nombrará el Ministerio de Educación Nacional a propuesta del Patronato, de ellas tres pertenecientes a instituciones sefardíes».

El régimen de Franco, a pesar de declaraciones ideológicas sobre el complot judeo-masónico y de la repetida aprobación del decreto de expulsión firmado en 1492 por los Reyes Católicos, se mostró, pues, bastante benévolo con los sefardíes y los judíos. Se calcula que, en 1974, vivirían en España cerca de 10.000 judíos, la mayoría procedentes de Marruecos tras la independencia de 1956: 2.800 en Barcelona, 2.500 en Madrid, 800 en Málaga, 1.200 en Ceuta, 800 en Melilla y el resto en Sevilla, Valencia, Alicante y otras ciudades, todos ellos aparentemente sin problemas mayores. Ésta fue, pues, la política seguida por el régimen de Franco con los judíos que se encontraban en territorios sometidos a soberanía española; por ejemplo, en febrero de 1942, el gobierno español protestó por las medidas que impuso el régimen de Vichy contra los 1.500 judíos españoles residentes en el protectorado francés de Marruecos. Ahora bien, ¿cómo reaccionó el mismo gobierno ante los judíos de Europa que, entre 1939 y 1945, trataban de huir de las persecuciones nazis y por ello acudían a los consulados de España en busca de protección y ayuda?

Los mejor protegidos parece que fueron los sefardíes que vivían en Francia; hay que tener en cuenta de que nos estamos refiriendo ahora, no a todos los descendientes de judíos españoles, sino únicamente a los que, en 1940, no tenían la nacionalidad francesa; o sea, que los sefardíes de Bayona y Burdeos, por ejemplo, franceses desde la Revolución de 1789, quedan fuera de las medidas protectoras que pudieron tomar las autoridades consulares de España en Francia. Ya el 17 de septiembre de 1940 el consulado de España en París informaba a Madrid que 2.000 de aquellos sefardíes —de origen español, pero extranjeros desde el punto de vista de las autoridades francesas—, residentes en la capital, estaban sujetos a las mismas medidas que los askenazíes por parte de las autoridades alemanas de ocupación. En su respuesta, el mes siguiente, el ministro de Asuntos Exteriores, Serrano Suñer, se mostraba muy cauto; quería evitar cualquier motivo de enfrentamiento entre España y Alemania a propósito de los judíos: «Si bien es cierto —escribía entonces— que en España no existe ley de razas, el gobierno español no puede poner dificultades, aun en sus súbditos de origen judío, para evitar se sometan a medidas generales»; los cónsules de España debían, pues, abstenerse de dar pasaportes o visados a los judíos que no fuesen expresamente súbditos españoles; en este caso, debían recomendar a los interesados que hiciesen constar su nacionalidad española si tenían que inscribirse en un registro especial o prestar alguna declaración; la protección de las autoridades consulares se hacía extensiva a los bienes de los sefardíes que quedarían bajo secuestro español. Ahora bien, en aplicación del decreto de 1924, el plazo para los sefardíes que querían hacerse españoles expiró el 31 de diciembre de 1930; hemos visto que pocos sefardíes tuvieron conocimiento de aquel decreto o hicieron las gestiones necesarias en el plazo fijado. Normalmente, los otros ya no podrían gozar teóricamente de la antigua condición de protegidos de España, categoría que había dejado de existir después de que se desmembró el Imperio otomano. En 1940, tanto en Francia como en el resto de Europa, los sefardíes acudieron, sin embargo, a los consulados de España reivindicando su protección como supuestos protegidos.

Casi siempre, los cónsules acataron aquellas demandas, a pesar de las instrucciones que recibían del gobierno español; ellos sabían perfectamente a qué atenerse y que los sefardíes, como los otros judíos, corrían peligro de muerte si caían en manos de la policía alemana. Ante esta dramática situación, el cuerpo diplomático español, en toda Europa, tuvo un comportamiento ejemplar; hizo todo lo que estuvo en su alcance para aliviar la suerte de los judíos, fuesen sefardíes o no, con nacionalidad española o no. Los nombres de aquellos diplomáticos que, espontáneamente, a veces contra las instrucciones que recibían de su gobierno, hicieron cuanto estuvo en su poder para salvar a hombres y familias en peligro de muerte merecen pasar a la historia para que no caigan nunca en el olvido. Éstos fueron, entre otros, Bernardo Roldán, Eduardo Gasset y Sebastián Radigales, respectivamente cónsules en París y Atenas; Julio Palencia Álvarez, Ángel Sanz Briz, encargados de negocios en Bulgaria y Hungría; Ginés Vidal, embajador en Berlín, y su colaborador Federico Oliván; sin contar con muchos otros funcionarios de rango más modesto que les ayudaron en esta tarea humanitaria[107]. Desde este punto de vista, llama la atención la carta que, desde Berlín, con fecha 22 de julio de 1943, Federico Oliván envió al Ministerio español de Asuntos Exteriores, insistiendo para que éste diera cuanto antes su visto bueno para el traslado a España de unos centenares de judíos griegos y evitar así que se les encerraran en el campo de exterminio de Bergen-Belsen: «Si España [...] se niega a recibir esta parte de su colonia en el extranjero [...], la condena automáticamente a muerte, pues ésta es la triste realidad y lo que no hay que tratar de disimularse». «Mal profeta seré si no llega el día en que se nos critique acerbamente el que, sabiendo lo que iba a ocurrir, nos hayamos lavado las manos como Pilatos y abandonado a su triste suerte a éstos, al fin y al cabo, compatriotas». «Me resisto a creer que no exista la posibilidad de salvarles de la horrible suerte que les espera, recibiéndoles en nuestro país y haciéndoles esperar en un campo de concentración (que habrá de parecerles, en este caso, un paraíso) a que la guerra termine para devolverles eventualmente a su lugar de origen o, si no, a cualquier país que quiera acogerlos cuando, con la terminación de las hostilidades, la humanidad haya vuelto a existir en el mundo»[108]. Conviene destacar la profunda humanidad que se desprende de esta carta, así como la firmeza del tono, inhabitual en una correspondencia de carácter diplomático. Es preciso observar además que, en julio de 1943, los medios diplomáticos de Berlín sabían a qué atenerse sobre la realidad del genocidio que estaban llevando a cabo los nazis; a la luz de la carta de Oliván, algunas declaraciones de portavoces de los aliados suenan a hipocresía.

Volviendo al caso de Francia, la situación se complicó a partir del momento —muy temprano, por cierto — en el que el gobierno de Vichy adoptó a su vez una legislación antisemita, por decisión propia de las autoridades francesas, sin que Alemania las presionara en este sentido. El primer estatuto de los judíos en Francia fue firmado por el mariscal Pétain el 3 de octubre de 1940 y publicado en el *Journal Officiel de l'Etat français* el 18 de octubre del mismo año. Se trataba de anular todo lo legislado en Francia desde 1791, considerando a los judíos como una raza aparte que, sólo en casos muy contados, podrían adquirir la nacionalidad francesa. A los efectos de la ley, se consideraba como judío toda persona que tuviera tres abuelos judíos o bien dos si el cónyuge era, asimismo, judío. Estamos muy lejos del antijudaísmo tradicional, tal como lo encontramos en España. Los que censuran el supuesto «racismo» de los Reyes Católicos deberían de pensarlo mejor y comparar, desde este punto de vista, el decreto de 1492 y el estatuto elaborado por Pétain en 1940. Para los Reyes Católicos —y también para Franco—, el judío es el que es de confesión israelita, el que acude a la sinagoga y cumple con los preceptos de la ley de Moisés; el judío que se convierte al cristianismo deja de ser judío. Para Hitler y para Pétain, judío era el que tenía abuelos judíos, de cualquier religión que fuese. En el primer caso, lo que importa, es el credo religioso, la ideología, al fin y al cabo la cultura; en el segundo, lo que cuenta es la biología, los cromosomas, la herencia genética a la que nadie puede sustraerse. La política religiosa de los Reyes Católicos es eminentemente discutible; significó una agresión tremenda e injustificable contra una parte de la población española, pero, en ningún momento, puede compararse con el racismo tal como se desarrolló en los siglos XIX y XX; sobre todo, aquella política nunca acarreó las consecuencias mortíferas que se produjeron en la Alemania de Hitler y en la Francia de Pétain. Lo que el gobierno de Pétain inaugura en octubre de 1941 es una política racial y antisemita, conforme a la que Hitler venía desarrollando en Alemania desde 1933. En aplicación de aquella legislación, a los judíos que vivían en Francia se les prohibía ejercer cualquier función pública y trabajar en la prensa, el cine y la radio. Los sefardíes de Bayona, Burdeos y otras partes, que se habían establecido en Francia a finales del siglo XV y que, desde 1791, eran ciudadanos franceses fueron objeto de grandes vejaciones por parte de las autoridades de Vichy. En cambio, los sefardíes que habían emigrado a Francia en épocas más recientes y aún no tenían la nacionalidad francesa pudieron beneficiarse de la protección de las autoridades consulares españolas. Por ejemplo, cuando, en agosto de 1941, siete mil judíos fueron enviados al campo de concentración de Drancy, etapa previa hacia los campos de la muerte de Alemania, Austria y Polonia, el cónsul de España se enteró de que, entre ellos, había catorce sefardíes que consideraba como súbditos españoles; exigió que fuesen puestos en libertad y así lo hicieron las autoridades francesas. Hasta el

7 de marzo de 1942 no se dieron instrucciones definidas a la misión diplomática en Francia para defender los intereses de los sefardíes que no tenían la nacionalidad francesa. En julio informó a Madrid el consulado de París que éstos no estaban obligados a llevar la estrella de David y que podían frecuentar los establecimientos públicos, a diferencia de otros sefardíes que, por ser ciudadanos franceses, se veían afectados por el estatuto antijudío de octubre de 1940, excluidos de la función pública, sometidos a un sinnúmero de vejaciones —la estrella de David, que debían llevar de manera aparente, la prohibición de ejercer determinadas profesiones...—, y finalmente detenidos y enviados a los campos de exterminio de los que muchos nunca volvieron. Sin embargo, el 26 de enero de 1943, la embajada de Alemania en París comunicó que su gobierno ya no estaba dispuesto a dar un trato de favor a los judíos extranjeros que vivían en Francia, Bélgica y Países Bajos; por lo tanto, le pedía al gobierno español organizar el traslado a España de aquellos judíos que considerase como súbditos españoles y fijaba el plazo para realizar aquel traslado hasta el 31 de marzo. El gobierno español se mostró reacio ante la perspectiva de hacerse cargo de aquellas personas, alegando la mala situación económica de España; lo único a que consentía era acogerlas de modo provisional con la condición de que la Cruz Roja asumiera los gastos correspondientes a su cargo y los trasladara cuanto antes a otros países. Éste es el sentido del telegrama cursado, el 18 de marzo de 1943, por el Ministerio español de Asuntos Exteriores a Berlín y a Vichy: «Se concederá visado de entrada en España a los sefarditas españoles cuando acrediten con documentación completa satisfactoria nacionalidad (no carácter privilegiado)». El 22 del mismo mes puntualizaba el Ministerio: «por muy escasos días pasarían por España». Conforme a estas normas, sólo súbditos españoles deberían de haberse beneficiado de aquellas disposiciones. Sin embargo, el cónsul español no se dio por enterado y, el 30 de abril de 1943, dio un visado de entrada a España a noventa sefardíes que residían en París y que eran antiguos protegidos que no se habían acogido al decreto de 1924. A fin de cuentas, sólo setenta y tres de ellos pudieron entrar en España, el 11 de agosto. Durante el verano del mismo año, otros cincuenta y un sefardíes fueron detenidos en París por la policía francesa; fueron puestos en libertad a petición del gobierno español y trasladados a España. Todavía el 12 de enero de 1944, la Gestapo dio su visto bueno para que los sefardíes presos en Drancy fuesen puestos en libertad pero a condición que fuesen inmediatamente trasladados a España.

En el resto de la Europa ocupada por Alemania o sometida a regímenes totalitarios, varios diplomáticos españoles también procuraron, por sus iniciativas, salvar a muchos judíos del peligro de muerte que se les venía encima, con resultados muy distintos. En abril de 1941 el ministro de Bucarest informaba a Madrid que sus gestiones estaban dando algunos resultados. Más tarde, un comunicado de 23 de agosto de 1943 explicaba que los judíos de origen español quedarían exentos de la pérdida de sus propiedades, si tenían pasaporte español; pocos debían de ser los que lo tenían pero el consulado no dudó en tergiversar la documentación, fingiendo confundir protegidos y nacionales, según un método que, como veremos, también se utilizó en Hungría.

En Grecia vivían unos 77.000 sefardíes, casi todos concentrados en la ciudad de Salónica. El 28 de abril de 1940, Italia invadió Grecia, pero el régimen de Mussolini nunca hizo profesión de antisemitismo militante. La situación cambió del todo, cuando, en la primavera del año siguiente, fueron tropas alemanas las que ocuparon Salónica. En 1943 empezaron las detenciones sistemáticas de judíos, destinados en su mayoría —unos 50.000— al campo de Auschwitz, en el que casi todos perecieron en las cámaras de gas. Desde el mes de abril estaba de cónsul en Atenas Romero Radigales, que, por casualidad, estaba casado con una sefardí rumana y, dada aquella circunstancia, se encontraba muy al tanto de lo que estaba ocurriendo en la Europa nazi y pudiera ocurrir en Grecia. Salvar a todos los judíos de Grecia resultaba a todas luces imposible. Radigales concentró, pues, sus esfuerzos en la situación de aquellos —unos 500— que se hallaban registrados en el consulado como protegidos o ex protegidos. Representó a las autoridades alemanas que éstos eran súbditos españoles y, como tales, se encontraban bajo protección diplomática. Los alemanes no pusieron ningún reparo a la observación, pero exigieron que, pues aquellos sefardíes eran considerados españoles, España se hiciera cargo de ellos y organizara su traslado a la Península; de lo contrario, seguirían la suerte de los demás judíos de Grecia. Entonces se desarrolló un interminable y lamentable intercambio de cartas, telegramas y notas entre Atenas y Madrid. Jordana, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores, no se oponía al traslado a España de los sefardíes, pero ponía una serie de condiciones que lo dificultaban considerablemente: primero, pretendía no tener los fondos necesarios para organizar el viaje —contratar trenes especiales, etc.—; luego, advertía que a los judíos no se les permitiría residir en España, sólo debían estar de paso y buscar otro país que los acogiera definitivamente; por fin, el traslado se haría por etapas: un grupo entraría cuando el precedente saliera de España. Jordana motivaba aquellas dilaciones por la dificultad que hubo de evacuar el primer grupo repatriado de Francia. Durante meses, el cónsul Radigales intentó convencer al ministerio de que era urgente tomar una determinación. Finalmente, los alemanes se cansaron de esperar y trasladaron a aquellos sefardíes a Alemania, pero seguían dispuestos a entregarlos a España con tal de que ésta se hiciera cargo de los gastos; de lo contrario,

amenazaban con llevarlos a los campos de exterminación de Polonia. Fue entonces cuando Federico Oliván, desde la embajada de Berlín, envió a Madrid la carta enérgica que hemos citado, carta que obtuvo un resultado positivo, aunque tardío. Cuando Jordana, informado de que la Cruz Roja portuguesa se haría cargo de los gastos ocasionados por la llegada a España de aquellos sefardíes, dio su acuerdo para el traslado, el grupo ya estaba en el campo de Bergen-Belsen. Los diplomáticos españoles no renunciaron. Por fin, el 14 de diciembre de 1943, la embajada de Berlín recibió instrucciones para llevar a cabo la evacuación. Se logró entonces algo inesperado y probablemente único en los anales de la deportación nazi: arrancar de Bergen-Belsen a 365 supervivientes que llegaron a la frontera española en dos convoyes, los días 10 y 13 de febrero de 1944.

De los diplomáticos cuyas iniciativas fueron decisivas y espectaculares, quizás el que más elogios se merece sea Ángel Sanz Briz, secretario de la embajada de España en Budapest, un nombre hoy casi desconocido y que merece, sin embargo, ser puesto en el mismo rango que Oskar Schindler —el de la famosa lista, que salvó a 1.200 judíos— y Raul Wallenberg —el diplomático sueco con quien el español trabajó intensamente en Budapest, en 1944—. El gobierno húngaro de Horthy, aunque autoritario y aliado del Reich alemán, se había mostrado relativamente moderado en su política interior, concretamente en el trato dado a los judíos. Las cosas cambiaron de rumbo cuando, el 19 de marzo de 1944, las tropas alemanas invadieron y ocuparon Hungría. Enseguida empezaron las medidas contra los judíos a quienes se obligaba a llevar la estrella amarilla para mejor identificarlos y someterlos a vejaciones antes de llevarlos a los campos de concentración de Alemania, Austria o Polonia. Un millón de judíos vivían entonces en Hungría; casi la mitad de ellos fueron enviados a los campos. Entre ellos, los sefardíes eran poco numerosos, pero ello no fue óbice para que el ministro de España, Ángel de Muguiro, informara a Madrid de lo que se preparaba, al mismo tiempo que intervenía a favor de determinados grupos de judíos; él fue quien, por ejemplo, otorgó visados españoles a unos quinientos niños de entre cinco y quince años para que pudieran viajar a Tánger; la situación internacional no lo permitió, pero, por lo menos, aquellos niños, protegidos por la embajada de España escaparon de la muerte. Las gestiones de Muguiro no fueron del agrado del gobierno húngaro y, en junio de 1944, éste tuvo que abandonar Budapest, cediendo la responsabilidad de la embajada a su secretario Ángel Sanz Briz, nombrado encargado de negocios. Éste y su adjunto, el italiano Giorgio Perlasca[109], continuaron y perfeccionaron las iniciativas de Muguiro, concediendo visados y documentos españoles a miles de judíos. Ellos permitieron que un grupo nutrido de 1.684 pudiera salir del país y encontrar refugio en Suiza. Sanz Briz daba visados y protección a los hebreos que acudían a él; para alojarlos y ponerlos fuera del alcance de las persecuciones, alquilaba pisos en los que colocaba este rótulo: «Anejo a la Legación de España. Edificio extraterritorial». Al recibirse en la misión diplomática española ciertas llamadas telefónicas —una dirección, unos nombres—, salía un coche para la dirección indicada y el coche se llenaba de personas que luego eran repartidas en los edificios arrendados; a aquellos refugiados se les recomendaba que salieran solamente por las mañanas, entre las ocho y las nueve, quedando encerrados en las casas el resto del tiempo; allí tenían techo, comida y atención médica hasta que pudieran salir del país. Un total de ocho casas fueron así alquiladas y permitieron alojar a muchos judíos, entre ellos 45 auténticos sefardíes con pasaportes ordinarios.

Aparte de las gestiones personales para salvar a cuantos judíos pudo, Sanz Briz, como su colega Oliván de Berlín, tuvo el mérito de informar a Madrid de lo que estaba ocurriendo en los campos nazis; concretamente pudo enviar una relación de treinta folios que redactaron dos fugitivos de los campos de Auschwitz y Birkenau, en la que con toda crudeza se describían «las monstruosas crueldades que nazis y cruz flechados están perpetrando en Hungría contra individuos de raza judía»; al final del despacho en el que se denunciaba también el asesinato masivo de judíos en cámaras de gas, Sanz Briz apostillaba: «De las noticias que he obtenido de mis colegas en el cuerpo diplomático aquí acreditado y de otras fuentes bien informadas, afirmo que gran parte de los hechos que en él se descubren son desgraciadamente ciertos».

En octubre de 1944, Sanz Briz supo hábilmente maniobrar con el nuevo gobierno húngaro —dirigido por el jefe del partido nazi de la Cruz Flechada, Ferenc Szalasi— a quien, en vista de que la guerra se iba terminando, le interesaba disponer de apoyos internacionales, concretamente el de España y las potencias neutrales; Ferenc Szalasi pedía, por parte de España, un reconocimiento oficial que Sanz Briz no estaba autorizado a dar; éste iba dando largas al asunto, hablando, prometiendo, siempre aplazando, pero, al mismo tiempo, exigiendo contrapartidas para un eventual apoyo diplomático. De esta manera se las arregló para que le autorizasen a establecer doscientos pasaportes a supuestos sefardíes de origen español. Sanz Briz fingió entender que se trataba de pasaportes colectivos —para toda una familia— y no individuales; también imaginó establecer pasaportes duplicados, que todos llevaban un número inferior a 200, que era el fatídico a que le habían autorizado, de modo que la cifra se incrementó muchísimo. El mismo Sanz Briz ha contado a Federico Yzart cómo se las arreglaba para engañar a las autoridades húngaras y alemanas: «las 200 unidades que me habían sido concedidas las convertí en 200 familias; y las 200 familias se

multiplicaron indefinidamente con el simple procedimiento de no expedir documento o pasaporte alguno a favor de los judíos que llevase un número superior al 200»[110]. El 11 de noviembre, Sanz Briz se entrevistó nada menos que con el *gauleiter* (gobernador alemán) de Budapest y consiguió que los nuevos «españoles» fueran respetados.

El avance del ejército rojo obligó Sanz Briz a abandonar Budapest y trasladarse a Suiza; como la Unión Soviética no reconocía el régimen de Franco, al diplomático ya no le sería permitido representar España cuando entrasen las tropas rusas en Budapest. Pero en aquel trance delicado, su amigo y colaborador Giorgio Perlasca se hizo cargo de los negocios de España, dando a entender al gobierno húngaro que él se encontraba de modo provisional a la cabeza de la legación española. De esta forma continuó Perlasca la labor humanitaria que iniciara Sanz Briz hasta que, el 16 de enero de 1945, entrara el Ejército Rojo en la capital húngara. Se calcula que, por lo menos, unas 5.500 personas debieron la vida a los esfuerzos de Muguiro, Sanz Briz y Perlasca: 2.795 protegidos por España; 1.684 que salieron para Suiza con el visado que les concedió Sanz Briz en agosto de 1944, y cerca de un millar que fueron salvados por Perlasca en los últimos meses del régimen nazi en Hungría[111].

Los diplomáticos cuyas iniciativas acabamos de reseñar rápidamente actuaron casi siempre de manera espontánea, sin instrucciones del gobierno de Madrid, a veces contra las instrucciones de Madrid. No es que el gobierno de Franco decidiera hacerse cómplice de la política antisemita de los nazis; sus reacciones obedecieron sucesivamente a dos preocupaciones. En un primer momento —por ejemplo cuando Serrano Suñer desempeñó la cartera de Asuntos Exteriores—, el problema era no crearse complicaciones con los nazis; éste es el sentido de la nota de octubre de 1940, ya citada: «si bien es cierto que en España no existe ley de razas, el gobierno español no puede poner dificultades, aun en sus súbditos de origen judío, para evitar se sometan a medidas generales [...], no poner inconvenientes a su ejecución». Desde este punto de vista, las instrucciones a los cónsules son claras: «Se concederá visado de entrada en España a los sefarditas españoles cuando acrediten con documentación completa satisfactoria nacionalidad (no carácter privilegiado)», es decir, a aquellos sefardíes que, en aplicación del decreto de 1924, habían pedido la nacionalidad española antes del 31 de diciembre de 1930; éstos eran, desde luego, escasísimos. Éstas son las instrucciones cursadas a los consulados de París y Atenas. Todavía en mayo de 1943 se puntualiza: «autorizada salida territorios ocupados [Grecia] y entrada en España sefarditas que tengan perfectamente establecida nacionalidad española», al mismo tiempo que se censura el «exceso de celo cónsul general en Atenas». La excepción fue Budapest. Es cierto que el gobierno español no desautorizó a Sanz Briz e incluso le dio su apoyo, pero estamos en octubre de 1944, en un momento en el que se puede prever la derrota de Hitler. La actitud de Sanz Briz servía de coartada al régimen de Franco en sus esfuerzos para convencer a los aliados que ya no tenía nada de común con el Tercer Reich. Además, por aquellas fechas, era demasiado tarde para que los judíos húngaros pudiesen ser trasladados a España. Por si a alguno se le ocurría intentarlo una vez acabada la guerra, utilizando sus documentos de protección, el nuevo ministro de Exteriores, Martín Artajo, envió dos circulares a los cónsules, el 24 de julio y el 10 de octubre de 1945, ordenándoles anular su validez «a todos los efectos».

En una segunda etapa, que podríamos situar a partir de la primavera de 1943, la preocupación del gobierno de Franco es la de quedar bien con los aliados, cuya victoria se empieza a vislumbrar. En abril de aquel año, se celebra en las Bermudas una gran conferencia internacional sobre la suerte de los refugiados y personas desplazadas. Son miles los que intentan escapar de las garras de Hitler y muchos de ellos no tienen otra salida que España. Los Estados Unidos e Inglaterra presionan a Franco para que no ponga obstáculos a la entrada de judíos, sefardíes o no. La respuesta del gobierno español es ambigua: pretende que la situación económica de España no le permite acoger y tratar decentemente a miles de refugiados, lo cual es cierto; sugiere entonces admitir a los refugiados por grupos pequeños: un grupo entraría cuando otro saliese, sin poder permanecer más tiempo de lo necesario para las gestiones adecuadas, «pasando por nuestro país como la luz por el cristal», según expresión del ministro Jordana. Además, los sefardíes jóvenes, al llegar a España, se verían obligados a hacer el servicio militar, lo cual parece lógico: los sefardíes no pueden al mismo tiempo reivindicar la nacionalidad española para entrar en España y sustraerse a las obligaciones militares de todos los españoles. De esta forma se admiten en España sefardíes y otros refugiados; cuando éstos entran clandestinamente, se les detiene y encierra en cárceles o en el campo de concentración de Miranda de Ebro hasta que la Cruz Roja u oficinas norteamericanas se hagan cargo de ellos; entonces se les dejaba en libertad, bajo control policial, hasta su traslado fuera de España.

Así y todo, no siempre se muestra el gobierno español dispuesto a colaborar con los aliados. El 8 de abril de 1944, el delegado del Congreso Mundial Judío, con sede en Lisboa, se dirige severamente al embajador de España, Nicolás Franco, para echarle en cara la actitud de su gobierno. El embajador se lo tomó en serio; llamó por teléfono al ministro Jordana, afeando su conducta. Desde entonces hasta el final de la guerra, se notan evidentes progresos en el trato dado a los refugiados. Lequerica, que sustituye a Jordana en el

Ministerio de Asuntos Exteriores, aunque antijudío, se muestra todavía más benévolo: se están aproximando el fin del conflicto mundial y la derrota de Alemania; ya era hora de elegir cuidadosamente su bando...

¿Cuántos judíos lograron encontrar refugio en España entre 1940 y 1944? Federico Izart, a partir de documentos del Ministerio de Asuntos Exteriores, habla de 48.000, sin contar con los miles que se salvaron en los consulados españoles de Budapest, Bucarest, Atenas... Antonio Marquina Barrios y Gloria Inés Ospina rebajan estas cifras a 33.000-38.000; José Antonio Lisbona comparte esta opinión, evaluando los refugiados que se salvaron a unos 30.000. Cualquiera que sea la cifra, no cabe duda de que fueron muchos los judíos que pudieron escapar a la barbarie nazi pasando a España. Se comprende que los que se beneficiaron de aquellas protecciones hayan mostrado su agradecimiento a la nación y a los hombres que les ayudaron. Luis Suárez Fernández recuerda, a este respecto, el gesto de la comunidad judía de Bayona: unas semanas antes de la expulsión, el 27 de junio de 1492, «la aljama de Vitoria hizo donación pura y simple del campo de Yudizmendi al municipio con una sola condición: la de que este trozo de tierra, viejo cementerio israelita, no pudiese ser dedicado más que a pasto y dehesa. La ciudad ha cumplido cuidadosamente este viejo legado hasta hace apenas unos años en que, gesto de reconocimiento por la actitud española en la hora aún más trágica de 1943, fue relevado de él por la comunidad judía de Bayona»[112].

¿Se habrían podido salvar más judíos si el gobierno español se hubiera mostrado más generoso, aceptando las sugerencias de sus cónsules en la Europa ocupada por los nazis? Desde luego. Hasta 1943, como hemos visto, Madrid no quiso complicaciones con Alemania e incluso después de aquella fecha se prestó a colaborar con agentes nazis. En un libro reciente, *El oro de Canfranc* (Biblioteca Aragonesa de Cultura, 2002), el periodista Ramón J. Campo ha relatado algunos de los dramas humanos que tuvieron como escenario la estación ferroviaria de Canfranc, situada en la frontera entre Francia y España que fue ocupada, en noviembre de 1942, por militares alemanes (la Brigada de Alta Montaña de Baviera), apoyados por miembros de la Gestapo en la parte francesa. Por su emplazamiento —en la frontera, pero también en plena montaña—, la estación se convirtió en el lugar de paso hacia España, Portugal y Suramérica; por allí transitó parte del oro que los nazis expoliaron en los países ocupados, pero el tren entre Canfranc y Madrid sirvió también de vía de escape a judíos, miembros de la Resistencia francesa y espías aliados que huían de los nazis. Demuestra Campo que la neutralidad española durante la guerra fue meramente nominal. Según relatan familiares de policías españoles de aquella época, éstos tenían órdenes de entregar a todo judío que encontraran a la Gestapo. Muchos desobedecieron la orden y ayudaban a los perseguidos a escapar. Pero no todos tuvieron el mismo comportamiento ejemplar. Por lo general, cuando un judío que había entrado clandestinamente a España era descubierto a cierta distancia de la frontera francesa, la policía española no le devolvía al país vecino, es decir, a la Gestapo alemana. Pero hubo excepciones. Una de las más célebres es la del filósofo alemán Walter Benjamín que se suicidó en la cárcel española en la que estaba detenido al enterarse que, al día siguiente, le iban a devolver al país vecino. Más llamativo fue el caso de otro judío alemán, León Hoffman, quien, en abril de 1943, fue sacado de la cárcel de Madrid y entregado a la Gestapo. Obviamente, quienes, como Walter Benjamin o Hoffman, perdieron la vida porque no se les quiso dar ayuda y protección no tuvieron ningún motivo para manifestar su agradecimiento al país y al régimen responsable de su suerte lamentable.

A pesar de todo, el balance global es más bien favorable al régimen: no salvó a todos los judíos que pedían ayuda, pero salvó a muchos. Así y todo, es muy exagerado hablar, como hacen algunos autores, de la judeofilia de Franco, una judeofilia que se explicaría por su ascendencia judía: el caudillo sería descendiente de cristianos nuevos; se dice incluso que el nazi Heydrich ordenó una investigación sobre el tema, que no dio resultado alguno, y que el mismo Hitler despreciaba a Franco porque lo consideraba como judío... Así se explicaría la benevolencia con la que siempre hubiera contemplado la situación de los judíos, sus hermanos de raza, y también su devoción por el brazo incorrupto de Santa Teresa de Jesús, hija de conversos. Lo de Santa Teresa no deja de ser una estupidez. Fue en 1946 cuando Narciso Alonso Cortés dio a conocer por primera vez los documentos que se encontró en el Archivo de la Chancillería de Valladolid y que demostraban sin lugar a dudas que Santa Teresa era nieta de un converso reconciliado por la Inquisición de Toledo. La noticia se publicó en el *Boletín de la Real Academia Española*. Fue recogida, ampliada y comentada, diez años después, en 1956, por Homero Serís en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Es dudoso que Franco —de quien sabemos, por otra parte, que no era precisamente hombre de archivos y bibliotecas— tuviera curiosidad por leer esta clase de publicaciones y se enterara de una noticia que, durante mucho tiempo, no salió de un número reducido de investigadores y especialistas en la materia. Por lo demás, sabemos que el apellido Franco era uno de los que llevaron varios conversos, pero no se puede deducir de ahí que todos los Francos son cristianos nuevos.

Ahora bien, ¿cómo se podría compaginar esta supuesta judeofilia de Franco con el tono violento de sus discursos y textos en los que, casi siempre, aparecen los judíos como cómplices de los masones y de los comunistas? La verdad es que, pese a toda la propaganda antijudía del régimen, los actos nunca llegaron al

extremo de promover una política de hostilidad hacia los hebreos. Hemos visto cómo, en el interior de España, los actos fueron relativamente favorables a los sefardíes; recuérdese los motivos que figuran en el preámbulo del decreto creando el museo sefardí de la sinagoga del Tránsito de Toledo. En el exterior, se produce algo parecido: Franco no quiere problemas con los nazis, pero tampoco considera a los judíos como enemigos de España. Gonzalo Álvarez Chillida escribe acertadamente que, en la España de Franco, el antisemitismo —yo diría más bien: el antijudaísmo— cumplía una función esencialmente ideológica; no se dirigía contra judíos concretos. De hecho, sean cuales fueran las vacilaciones y peripecias, la España de Franco trató de salvar a muchos de los judíos amenazados de muerte por el régimen nazi. Pero lo que no plantea la menor duda es que Franco no hizo nada para salvar a los republicanos españoles que la Gestapo alemana envió al campo de concentración de Mauthausen. «Lo que demuestra —escribe Gonzalo Álvarez Chillida— que, pese a la retórica antisemita del régimen, el verdadero enemigo no eran los judíos [...], sino quienes lucharon contra Franco en la Guerra Civil». O sea, que Franco nunca se equivocó a la hora de decidir a quién había que eliminar: el enemigo de siempre, no era el judío, era el «rojo». A decir verdad, lo que pasó en España ocurrió también, en menor escala, en otras naciones, en las que se nota un desfase entre los gobiernos y un sector de la opinión pública. En Francia, por ejemplo, no cabe duda de que el régimen de Pétain fue mucho más antisemita que el de Franco; como hemos visto, fue verdaderamente racista. Sin embargo, en Francia, durante la guerra, numerosas iniciativas individuales —algunas de ellas rozaron con el heroísmo— trataron de salvar a los judíos amenazados. En España, como no había judíos que proteger, las iniciativas individuales fueron las que tomaron los diplomáticos en los países ocupados por los nazis.

Para terminar con este tema, conviene presentar una observación: el régimen de Franco no quiso nunca reconocer el Estado de Israel y éste, en ocasiones, manifestó su agradecimiento por la ayuda prestada por varias personalidades a los judíos perseguidos durante la guerra mundial, pero nunca hizo extensivo este agradecimiento a la España de Franco. Hay más: el 4 de noviembre de 1950, cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas acordó derogar la resolución por la que, en 1945, se había puesto en entredicho el régimen franquista, Israel fue uno de los diez Estados que votaron en contra; para Israel, Franco seguía siendo el aliado de Hitler.

Sefarad hoy

¿Qué representan los sefardíes en el mundo de hoy? La guerra mundial ha aportado cambios sustanciales en la estructuración del judaísmo. Las comunidades sefardíes del norte de África, de los Balcanes y del antiguo Imperio otomano están en vías de desaparición. En Grecia vivían unos 80.000 sefardíes en 1940; unos 50.000 perecieron en los campos nazis; sólo quedan unos mil sefardíes; de los 70.000 de Yugoslavia, 55.000 han muerto; en Bulgaria, los sefardíes no pasan de 10.000, en Turquía de 15.000... Cifras semejantes se podrían aducir para todas las comunidades sefardíes. En el norte de África es la descolonización la que ha acarreado la casi total desaparición de los sefardíes. De los 150.000 que había en Argelia, en 1962, la inmensa mayoría (135.000) se estableció en Francia; unos 15.000 se fueron a Israel. En Marruecos, se produjo un fenómeno parecido: los sefardíes marcharon o a Quebec —tierra francófona— o a Israel. Efectivamente, la creación del Estado de Israel, en 1948, ha tenido como consecuencia que muchos supervivientes hayan emigrado a una tierra que consideran desde ahora como su patria.

En la actualidad, unos 20.000 judíos residen en España, casi todos ciudadanos españoles, pero no está claro que todos sean de origen sefardí. La comunidad hebrea de España cuenta con colegios propios y homologados por el Estado, sinagogas, rabinos... Esta comunidad tiene los mismos problemas o preocupaciones que el resto de los ciudadanos de España, o sea, que está asimilada al resto de la población. Los hijos, sin renegar de sus orígenes, se alejan de la tradición y de la práctica religiosa; los matrimonios mixtos parecen estar en aumento; muchos de estos judíos son ateos y una de las grandes preocupaciones de la comunidad judía es cómo lograr la transmisión de los valores culturales y de la religión para que ambas pervivan. No hay restaurantes *kosher* en España, a no ser que se encarguen comidas especiales con motivo de fiestas y celebraciones: bodas, circuncisiones, etc.

Los viejos tópicos ya no tienen vigencia. En enero de 1986, España ha reconocido oficialmente el Estado de Israel. Por parte de las máximas autoridades de la nación, España da señales inequívocas de su voluntad de liquidar un legado doloroso. El 1 de junio de 1990, el jurado del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 1990 acordó conceder dicho galardón a las comunidades sefardíes dispersas por todo el mundo, «parte entrañable de la gran familia hispánica, que salieron de la Península Ibérica hace quinientos años con las llaves de sus casas en las manos[113]. Lejos de su tierra, los sefardíes se convirtieron en una España itinerante, que ha conservado con inigualable celo el legado cultural y lingüístico de sus antepasados. Después de cinco siglos de alejamiento, este Premio quiere contribuir al proceso de concordia ya iniciado, que convoca a esas comunidades al reencuentro con sus orígenes, abriéndoles para siempre las puertas de

su antiguo país».

El mismo año de 1992, en el V Centenario del decreto de expulsión, otras iniciativas oficiales de muy alto nivel prosiguieron en aquella línea. El programa Sefarad 1992 se dedicó a organizar congresos y encuentros científicos, exposiciones, películas y programas de televisión en torno al tema sefardí. Las leyes de 10 de noviembre del mismo año colocan el judaísmo y el Islam en un plano de igualdad con el catolicismo. Pero el acto más significativo, por su carga simbólica, fue, el 31 de marzo de 1992 —aniversario de la firma del decreto de expulsión—, la presencia, en la sinagoga de Madrid, del rey Juan Carlos, tocado con la kipa judía, y acompañado por varios miembros del gobierno español y del presidente del Estado de Israel, Haim Herzog. En aquella ocasión, el sucesor de los Reyes Católicos destacó el reencuentro simbólico de la corona de España con los sefardíes, el legado hispano-hebreo y la hispanidad de los sefardíes, afirmando para concluir que Sefarad ha dejado de ser una nostalgia para convertirse en un hogar en el que los sefardíes deben sentirse como en su casa, ya que España es de todos los españoles, cualquiera que sea su religión.

Durante siglos, los judíos de España, primero, y después de 1492, las comunidades sefardíes de Europa y del mundo mediterráneo se consideraron superiores a los askenazíes de la Europa central u oriental en todos los aspectos: económico, social, religioso, cultural... Hemos dado muchos testimonios de aquel sentimiento en los siglos XVI y XVII; entonces, los sefardíes se sentían orgullosos, en gran parte porque formaban parte de una elite social e intelectual, por pertenecer al área cultural hispánica que, en aquella época, daba la impresión de triunfar en el mundo entero e imponer por todas partes su hegemonía, no sólo política, sino también económica y cultural. Los sefardíes miraban con cierta condescendencia a los askenazíes cuya condición les parecía inferior en todos los aspectos.

Como vimos, las cosas evolucionaron mucho a partir del siglo XIX. En el mismo mundo sefardí, el desarrollo de la Alianza Israelita Universal provocó un retroceso del judeo-español y de las tradiciones hispánicas a favor del francés y del modelo cultural entonces dominante, el europeo occidental, en el que España ya no ocupaba un lugar preeminente. A finales del siglo XIX, el antisemitismo de nuevo cuño incitó a destacadas personalidades askenazíes a buscar formas de reaccionar contra las amenazas que se les venían encima. Una solución fue el sionismo, la creación de un hogar judío en Palestina, patria lejana de los judíos. Otra solución fue la emigración masiva a tierras más acogedoras, entre las cuales América —no sólo la América del norte, anglosajona, sino también Argentina— tenía fama de ofrecer mayores y más interesantes perspectivas de futuro, ya que allí se estaban produciendo los cambios más espectaculares debidos a los adelantes del mundo occidental y del capitalismo moderno. Las persecuciones nazis y la creación del Estado de Israel acabaron de configurar una nueva situación para el judaísmo mundial. En la actualidad, la hegemonía de los askenazíes se impone cada día más, incluso en Israel, sobre todo desde que, en 1989, se autorizó la salida de la Unión Soviética de miles de judíos que emigraron a la nueva patria del judaísmo. Todo ello tuvo una contrapartida: la correspondiente pérdida de influencia de los sefardíes: la vida política, económica e intelectual de Israel está concentrándose en manos de los askenazíes; las diferencias en el nivel de vida de unos y otros no dejan de plantear serios problemas.

La verdad es que lo sefardí, como tal, está en vías de desaparición. Ya vimos cómo los hispano-hebreos que, a raíz de la expulsión, se habían establecido en la Europa cristiana habían acabado asimilándose a las naciones en las que vivían, hasta olvidarse de la lengua y de las tradiciones de sus antepasados. Lo mismo ocurrió con los sefardíes de las colonias francesas de Argelia y Marruecos. Hoy en día, los sefardíes que viven, por ejemplo, en Canadá se sienten distintos de los askenazíes, entre otros motivos porque éstos son anglófonos, mientras ellos siguen siendo preferentemente francófonos; no conservan casi ningún recuerdo de sus orígenes hispánicos.

Los sefardíes del Imperio otomano conservaron durante siglos su lengua y su apego a la tierra de sus antepasados, pero ello era, en gran parte, porque vivían separados del resto de la población y del mundo moderno, sin participar activamente, como lo hicieron en el siglo XVI, en la vida económica. A mediados del siglo XIX, los esfuerzos por mejorar la suerte y la cultura de los sefardíes del Imperio otomano acabaron dando los mismos resultados que en las naciones de la Europa cristiana: los sefardíes se estaban asimilando al mundo moderno, es decir, que estaban abandonando poco a poco el uso del judeo-español y el recuerdo del pasado hispánico. El genocidio y la creación del Estado de Israel han acelerado aquel proceso. Hoy, para muchos sefardíes, su segunda patria no es España, sino Israel.

En la España actual, Sefarad se ha convertido en tema de estudio para los investigadores; en los últimos años se han realizado muchísimos trabajos sobre la historia de los judíos en España —buena prueba de ello es el libro que el lector tiene entre manos—. Es posible que Sefarad ya no sea una nostalgia, pero constituye una fuente de inspiración para los escritores, sobre todo los novelistas, con marcada tendencia a idealizar la figura del judío, tendencia que se aprecia muy bien, por ejemplo, en *Sefarad*, de Muñoz Molina; en *El último azul*, de Carmen Riera; o en *La gesta del marrano*, del argentino Marcos Aguinis. Muchas oficinas de turismo también están aprovechando el tema sefardí (en Gerona, Hervás, Ribadavia, Cáceres, Córdoba, Segovia,

Tortosa, Tudela, Toledo, etc.) y rescatando su patrimonio judío, abriendo museos, organizando encuentros, exposiciones, fiestas, conciertos... En su libro *El último sefardí* (Madrid, Calamar, 2003), versión escrita del documental televisivo homónimo que dirigió, Miguel Ángel Nieto reproduce parte de las entrevistas que tuvo con unos cincuenta descendientes de los judíos expulsados; nos ofrece de esta forma un fascinante paseo por el universo del exilio judeo-español: reacciones al edicto de expulsión, cuentos, poemas y canciones sefardíes, etc. Su libro es también un testimonio sobre la pervivencia del judeo-español, todavía hablado por unas 250.000 personas en todo el planeta. Ahora bien, Miguel Ángel Nieto no se muestra muy optimista en cuanto al futuro; la conclusión de su encuesta es que estamos ante una lengua y una cultura en vías de desaparición. Cuando esto se produzca —si es que llega a producirse— entonces sí que Sefarad se volverá definitivamente una nostalgia.

Guía de lecturas

ALCALÁ, Á. (dir.), *Judíos, sefarditas y conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Madrid, 1995.

ALVAR, M., *Endechas judeoespañolas*, Granada, 1953.

ÁLVAREZ CHILLIDA, G., El *antisemitismo en España. La imagen del judío* (1812-2002), Madrid, Marcial Pons Historia, 2002.

AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos españoles*, Madrid, 1848.

—, *Historia de los judíos de España y Portugal*, 3 vols., Madrid, 1876.

ARMISTEAD, S. G., y SILVERMAN, J. H., *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal-Gredos, 1982.

ATIENZA, J. G., *Guía judía de España*, Madrid, Allatena Editores, 1978.

BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, 3 vols., Madrid, Allatena Editores, 1978.

BENARDETE, M. J., *Hispanismo de los sefardíes levantinos*, Madrid, Aguilar, 1963.

BENBASSA, E., y RODRIGUE, A., *Historia de los judíos sefardíes: de Toledo a Salónica*, Madrid, Abada, 2004.

BOER, H. den, *La literatura sefardí de Ámsterdam*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1995.

CANTERA BURGOS, F., *Sinagogas españolas, con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1955.

CARCEDO, D., *Un español frente al holocausto. Así salvó Ángel Sanz Briz a 5.000 judíos*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.

CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978.

CARRETE PARRONDO, C., y MEYUHAS GIMIO, A. (eds.*), Creencias y Culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Salamanca, 1998.

CASTRO, A. de, *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta los principios del presente siglo*, Cadix, 1857.

CASTRO, A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989.

DÍAZ-MAS, P. (dir.), Los sefardíes: cultura y literatura, VI Curso de Verano en San Sebastián (San Sebastián, Universidad del País Vasco, 1988), Barcelona, Riopiedras, 1993.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Los judeoconversos en España y en América*, Madrid, 1971.

GARCÍA ARENAL, M., *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, Hiperión, 1984.

GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España Antigua*, Madrid, 1978.

GARCÍA MORENO, L. A., *Los judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Rialp, 1993.

GRAETZ, H., *Les Juifs d'Espagne*, París, 1872.

KAPLAN, J., Judíos nuevos en Ámsterdam, Barcelona, 1996.

KRIEGEL, M., *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe chrétienne*, París, 1979.

LACAVE, J. L., *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, Mapfre, 1992.

LADERO QUESADA, M. Á., *La hacienda real de Castilla en el siglo XV*, La Laguna, 1973.

—, *España en 1492*, Madrid, 1978.

—, *Los Reyes Católicos: la corona y la unidad de España*, Madrid, 1989.

LAUB, E. y J., *El mito triunfante: estudio antropológico-social de los chuetas mallorquines*, Palma de Mallorca, M. Font, 1987.

LEROY, B., *Une famille sépharade à travers les siècles: les Menir (XIIº-XXº siècle)*, París, 1985.

—, *L'aventure séfarade*, París, A. Michel, 1986.

—, *L'expulsion des Juifs d'Espagne*, París, 1990.

LÉRTORA MENDOZA, C. A., *El legado de Sefarad: temas de filosofía sefardí*, Buenos Aires, Sefarad 92, 1999.

LISBONA, J. A., *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*, Riopiedras, 1993.

LOMBA FUENTES, J., *La raíz semítica de lo Europeo: Islam y judaísmo medievales*, Madrid, Akal, 1997.

LÓPEZ-IBOR, M., Los judíos en España, Madrid, Anaya, 1990.
LLEAL, C., *El judezmo: el dialecto sefardí y su historia*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992.
MACÍAS, U., *Guía española de bibliografía judaica*, Barcelona, 1992.
MACÍAS, U., et al., *Los Judíos en la España contemporánea. Historia y visiones. 1898-1998*, Ciudad Real, 2000.
MACKAY, A., «*Popular movements and pogrom in fifteenth-century Castile», en Past and Present*, 55 (1972), pp. 33-67.
MARQUINA, A., y OSPINA, G. I., *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa-Universidad, 1987.
MÉCHOULAN, H. (dir.), *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora. 1492-1992*, París, Liana Levi, 1992.
—, *Les Juifs du silence au Siècle d'or espagnol*, París, Albin Michel, 2003.
MITRE FERNÁNDEZ, E., *Cristianos, musulmanes y hebreos: la difícil convivencia de la España medieval*, Madrid, Anaya, 1988.
—, *La España medieval: sociedades, estados, culturas*, Madrid, Istmo, 1979.
—, *Judaísmo y cristianismo: raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid, Istmo, 1980.
MOLHO, M., *Literatura sefardita de Oriente*, Madrid, 1960.
—, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, Instituto Arias Montano (CSIC), 1950.
MONSALVO ANTÓN, J. M., *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985.
MOORE, K., Los de la calle: un estudio sobre los chuetas, Madrid, Siglo XXI, 1987.
NAHON, G., *Juifs et judaïsme à Bordeaux*, Burdeos, Mollat, 2003.
ORTEGA, M. L., *Los hebreos en Marruecos*, Algazara.
PÉREZ, J., *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Crítica, 1993.
PORCEL, B., *Los chuetas mallorquines*, Barcelona, Barral, 1970.
PULIDO, Á., *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, 1905.
—, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, 1904.
RÉVAH, I. S., Antonio Enríquez Gómez. *Un écrivain marrane (v. 1600-1663)*, París, Chandeigne, 2003.
ROMANO, D., *Les Juifs de la couronne d'Aragon dans les chroniques médiévales*, Montpellier, 1988.
ROTH, C., A *History of the Marranos*, Philaldelphia, 1947.
SACHAR, H. M., *Adiós España: historia de los sefardíes*, Barcelona, Thassàlia, 1995.
SELKE, A., *Los chuetas y la Inquisición*, Madrid, Taurus, 1972.
SEPHIHA, H. V., *Le judéo-espagnol*, París, Ed. Entente, «Langues en péril» collection, 1986.
SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, Universidad, 1964.
—, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, Rialp, 1980.
—, *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, Mapfre, 1991.
VALDEÓN BARUQUE J., *Los judíos de Castilla y la revolución Trastamara*, Valladolid, 1968.
—, *Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Universidad de Valladolid, 2000.
—, *El chivo expiatorio*, Valladolid, Ámbito, 2000.
WAGNER, M. L., *Caracteres generales del judeo-español de Oriente*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios-Centro de Estudios Históricos, 1930.
WOLFF, Ph., «*The 1391 Pogrom in Spain. Social crisis or not?», en Past and Present, 50 (1971)*, pp. 4-18.
YSART, F., *España y los judíos en la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Dopesa, 1973.
ZAFRANI, H., *Los judíos del Occidente Musulmán. Al-Andalus y el Magreb*, Mapfre, 1994.

Los judíos en España
© Joseph Pérez
© Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A., 2005
San Sotero, 6 − 28037 MADRID
ISBN: 84-96467-03-1
Depósito legal: M. 21.343-2005
Diseño de la cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico
Fotocomposición: Infortex, S. L.
Impresión: Closas-Orcoyen, S. L.
Polígono Igarsa. Paracuellos de Jarama (Madrid)
Madrid, 2005
Generado con: QualityEbook v0.75
Generado por: 369714, 13/11/2014

Notas a pie de página

1 *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jerusalem, Joel. Habaquq. Abdias, traducción de J. Trinquets, París, Ed. du Cerf, 1953, p. 59.

2 En el diario ABC del 6 de enero de 1992.

3 Véase El libro de los fundamentos de las tablas astronómicas de Rabí Abraham ibn Ezra, edición crítica, introducción y notas de J. M. MILLÁS VALLICROSA, Madrid-Barcelona, Instituto Arias Montano (CSIC).

4 Las maqamat son composiciones de un género literario árabe caracterizado por su temática ejemplarizante y humorística.

5 Se conservan, por ejemplo, las de Tudela (1287, 1305) y las de Valladolid (1432).

6 F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales», en Hispania judaica, 1980, pp. 60-61. En Francia es lo mismo. Véase Emile LITTRÉ Dictionnaire de la langue française (1859-1872): la palabra sang viene definida como «race, extraction, famille». Littré aduce ejemplos sacados de Corneille, Racine, Bossuet, Voltaire, etc. La expresión pureté de sang también se usaba en Francia, en el siglo XVII: «pureté de sang se dit d'une famille de haute extraction dans laquelle il n'y a point de mésalliance»; es lo mismo que la limpieza de sangre en España, donde, como no deja de apuntarlo Littré, la voz carece de todo aspecto racial: «En Espagne, la pureté de sang, c'est l'absence de toute hérésie dans une famille».

7 En una de las versiones de la Crónica general de España, redactada hacia 1450 y llamada Refundición de la Crónica de 1344, se incluyeron unas cartas supuestamente enviadas por los judíos de Toledo a sus hermanos de Jerusalén en las que les exhortaban a no dar muerte a Jesús de Nazaret.

8 A. LÉON, Conception matérialiste de la question juive, préface et postface de E. GERMAIN, In-8.º, París, Édition «Pionniers», 1946, pp. XVI-170-XII (Collection marxiste).

9 «No tengan oficios ni dignidades de reyes ni de otros príncipes seglares cualesquier». En el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325), se dice que los reyes «pecan en otorgar a los judíos sobre los cristianos oficios».

10 Véase J. TOLAN, «Los Diálogos contra los judíos», en M. J. LACARRA (coord.), Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, pp. 181-230.

11 Las vidrieras son recientes; se hicieron en el siglo XIX. En 1968, con motivo del II Concilio Vaticano, las autoridades de la diócesis de Malinas-Bruselas llamaron la atención de los fieles sobre el carácter tendencioso de la leyenda.

12 «Puteos et acquas infecerant et aerem corrumperunt»; éste es el rumor que corre por aquellas fechas en el sur de Francia.

13 Persecuciones y expulsiones —escribe F. BRAUDEL (La Méditerranée, II, p. 150)— «sont toujours sous la dépendance des intempéries de la vie économique, elles les accompagnent [...]. La culpabilité majeure est celle de la récession». Véase también el comentario a modo de postfacio que redactó M. HORKHEIMER para el libro de T. KOCH, Porträts zur deutschjüdischen Geistesgeschichte, Colonia, 1961 (cito por la traducción francesa publicada en la revista Esprit, mayo de 1979, p. 23): «[Les juifs] avaient appris au cours des siècles combien, chez les chrétiens et les musulmans, la tolérance était liée à l'essor économique. Là où s'installaient la récession, la misère, l'oppression, les juifs avaient coutume d'être les premières victimes».

14 Cita una crónica la siguiente cédula del rey Fernando IV, después de la conquista de Gibraltar: «Por hacer bien y merced al concejo de Gibraltar, para que él [el rey] sea más rico y más poblado [...], mandamos que todos aquellos, cristianos o moros o judíos, que trujeren vianda a Gibraltar que sean francos y quitos y que no paguen derecho ninguno de cualquier cosa que vendan, y que vendan como pudieren» (J. M. MONSALVO ANTÓN, Antisemitismo, p. 213).

15 L. SUÁREZ FERNÁNDEZ observa acertadamente: «Es una regla general [...] aquella que hace coincidir el mayor bienestar de los judíos con las etapas de afirmación del poder real» (Expulsión, p. 150).

16 I. BAER, op. cit.

17 ¿La burguesía marítima y comercial frente a la nobleza terrateniente? Ésta es la tesis que sostuvo hace años Carmelo Viñas Mey.

18 Véase el prólogo de E. LABROUSSE a la traducción francesa del libro de R. H. TAWNEY, La Religion et l'essor du capitalisme, París, 1961, p. XI.

19 A mayor abundamiento hay que observar que el Talmud también prohibía la usura: los judíos no podían prestar dinero a interés a sus correligionarios.

20 De ahí el nombre de emperejilados que se daba a los partidarios de Pedro I.

21 R. HIESTAND, «Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern», en A. HAVERKAMP (ed.), Juden und Christen sur Zeit der Kreuzzuge, Sigmaringen, Jan Thorbeke, 1999, pp. 153-208.

22 M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «El fracaso de la convivencia de moros y judíos en Andalucía (ss. XIII-XV)», en E. L. SANZ (coord.), Proyección histórica de España en sus tres culturas, t. I, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 144-145.

23 El Concejo de Ciento de Barcelona contrata guardias para proteger el barrio judío; no puede impedir el asalto, el 5 de agosto de 1391, y el asesinato de unas cien personas. Al día siguiente, manda ahorcar a diez de los amotinados, lo cual provoca nuevos enfrentamientos al grito de Visca lo rey e lo poble; se acusa a las autoridades de proteger a los judíos.

24 M. A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, «Predicación y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer», en E. L. SANZ (coord.), Proyección histórica de España en sus tres culturas, t. III, Junta de Castilla y León, 1993, p. 197.

25 Ibid.

26 Don Pedro de la Caballería recibió el bautismo en 1414. Jurista famoso en su tiempo, murió asesinado en 1461 durante la revuelta de los Catalanes contra Juan II. A pesar de haber compuesto en 1450 una apología del cristianismo, Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et infieles, parece haber sido uno de los primeros criptojudíos o judaizantes del siglo XV: rezaba sus oraciones, observaba el sábado, etc. Todo ello se descubrió mucho más tarde, en 1480, cuando los inquisidores investigaron sobre las prácticas de sus descendientes. Varios testigos revelaron entonces el criptojudaísmo de Don Pedro con detalles curiosos que muestran a las claras que su conversión fue mero oportunismo. A un modesto tejedor judío que se extrañaba de que un hombre tan versado como él en la religión hebraica se hubiera convertido al cristianismo, contestó Don Pedro de la Caballería: «Calla, loco; y ¿qué podía subir, estando judío, de rabí en suso? Ahora soy jurado en cap y, por un enforcadillo [se refería así a Jesús], ahora me hacen tanta honra y mando y viedo toda la ciudad de Zaragoza». Añadía Don Pedro que, antes de convertirse, no se atrevía a dar un paso el día del sábado; «ahora hago lo que quiero», incluso ayunar en la fiesta del Kippur si le daba la gana. Cfr. Y. BAER, op. cit., II, pp. 528-529.

27 Escribe Y. BAER (op. cit., II, p. 492) que, en Aragón sobre todo, los grandes y ricos de las aljamas se convirtieron al cristianismo, no quedando en ellas leales a la tradición judía más que los artesanos, los pobres, unos pocos hombres piadosos y los estudiosos de la Torá. Cita a continuación (pp. 498-499) un autor judío de la época: «La mayoría de los bandoleros recaudadores de impuestos abandonaron su religión al verse privados de los arrendamientos y las recaudaciones, pues no habían aprendido un oficio de qué vivir; y también, ante la ruina, las estrecheces y la cárcel, una parte de los artesanos la abandonaron cuando vieron estos hechos y adversidades».

28 Un censo fiscal de la época de Enrique IV muestra la debilidad de las juderías andaluzas después de los acontecimientos de 1391. Los judíos pagan 2.500 maravedís en Sevilla, 7.300 en Jerez de los Caballeros, 6.000 en Segura de la Orden, 3.500 en Llerena, 2.000 en Moguer, mientras los de Segovia pagaban 11.000 y los de Ávila 12.000. Cfr. C. GUILLÉN, «Un padrón de conversos sevillanos», en Bulletin hispanique, LXV, 1963, p. 52.

29 J. CONTRERAS (en Historia 16, XXII, núm. 264, p. 76) cita el siguiente diálogo entre dos conversas hacia 1430: «Fija —hablaba Elvira [García]— en la ley que nací quisiera morir. Pues vos, madre —replicaba María [de Castro]—, ¿para qué os tornásteis cristiana? Fija, por los fijos».

30 «Mozas doncellas de diez a veinte años hay en Andalucía diez mil niñas, que dende que nacieron nunca de sus casas salieron ni supieron otra doctrina sino la que vieron hacer a sus padres».

31 F. MÁRQUEZ, «Conversos y cargos concejiles en el siglo XV», en Revista de la Biblioteca, Museos y Archivos, 1957.

32 Ladero Quesada pone en duda la amplitud del fenómeno: «¿Dónde está esa intensa infiltración, ese pretendido dominio de los conversos en las administraciones concejiles? No se ve por ninguna parte». Pero es que Ladero, en este trabajo, maneja fuentes específicas: las listas de sentenciados por la Inquisición a los que se rehabilita mediante pago de una composición. No todos los regidores conversos sufrieron los rigores inquisitoriales.

33 Es así como en 1559 calificará Carlos V a los luteranos de Valladolid.

34 A. ALCALÁ, «Juan de Lucena y el pre-Renacimiento español», en Revista hispánica moderna, XXXIV, 1968, p. 120.

35 F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «Introducción», en H. DE TALAVERA, Católica impugnación, Barcelona,

1961, p. 49.

36 L. FEBVRE, Le problème de l'incroyance au XVIème siècle. La religion de Rabelais, París, 1962.

37 Véase R. RICARD, «La Celestina vista otra vez», en Nouvelles études religieuses, París, 1973.

38 Hay que entender: una investigación a fondo.

39 Después de vencida la rebelión, Sarmiento abandona la ciudad de Toledo el 17 de diciembre de 1449, pero se le da permiso para llevarse sus bienes personales, producto de sus saqueos y extorsiones: en los fardeles de las casi doscientas bestias cargadas con el botín de sus desmanes estaba el oro, la plata, las tapicerías, brocados, paños de Holanda y de Bretaña que sus secuaces habían saqueado para él, «que a la casa que él mandaba robar, hasta dejarla vacía no la dejaba», relata un cronista de la época. El valor de dichas mercancías superaba los treinta millones de maravedís. No sirvieron de nada las protestas de las víctimas; Sarmiento se quedó con lo robado. Cfr. E. BENITO RUANO, Toledo en el siglo XV. Vida política, Madrid, CSIC, 1961, pp. 58-59.

40 Pero Sarmiento aduce un precedente, un texto de «Don Alfonso, rey de Castilla y de León», pero ¿de qué Alfonso se trata? Muchos historiadores opinan que tal precedente nunca existió. Ahora bien, B. NETANYAHU (Toward the Inquisition. Essays on Jewish and converso history in late medieval Spain, Londres, Cornell University Press, 1997) ha encontrado aquel documento, un privilegio otorgado a la ciudad de Toledo por Alfonso VII el Emperador y fechado en 1118 en el que literalmente se dispone que «nullus judeus, nullus nuper renatus habeat mandamentum super nullum christianum in Toledo, nec suo territorio». El documento se encuentra en la Colección de fueros municipales (t. 1. Madrid, 1847, pp. 363-367) publicada por don Tomás Muñoz y Romero (Véase E. BENITO RUANO, en Saber Leer, núm. 122, febrero de 1999).

41 Sin embargo, una bula posterior, Regis pacifici, de 28 de octubre de 1450, rectifica esta postura; la confirma desde un punto de vista teórico, pero considera que su aplicación inmediata podría acarrear escándalos, disensiones y varios inconvenientes.

42 La palabra ya existía a finales del siglo XIV; en las Cortes de Soria (1380) se lee: «cualquier —cristiano o judío— que llamare marrano o tornadizo u otras palabras injuriosas a los que se tornaren a la fe católica, que le peche trescientos maravedís cada vez que lo llamare» (J. M. MONSALVO ANTÓN, Antisemitismo, p. 251). Parece, sin embargo, que su uso se generalizó en el siglo XV. La etimología es muy discutida; véase D. G. MAESO, «Sobre la etimología de la voz "marrano"», en Sefarad, XV, 1955, pp. 379-385.

43 Hacia 1454, unos ladrones matan a un niño para quedarse con la cadena de oro que llevaba al cuello; fray Alonso de Espina no se satisface de esta versión; explica en sus sermones que son judíos los que han asesinado al niño; le han sacado el corazón para comérselo cocido en vino (L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Expulsión, p. 253); se rumorea que, durante la Semana Santa de 1468, los judíos de Sepúlveda han crucificado a un niño, etc.

44 Exactamente 216 según un padrón de 1491.

45 Menos de 1.500 individuos seguían viviendo en el antiguo y espléndido barrio judío que ahora resultaba demasiado extenso para ellos, por lo cual familias cristianas habían venido a instalarse en él.

46 Con unas 3.000 personas, o sea, la quinta o cuarta parte de la población, la judería de Ávila era una de las más importantes del reino.

47 El sentimiento de la riqueza en Castilla, Madrid, 1917.

48 Desde 1465 estaba prohibido edificar nuevas sinagogas.

49 Luis Suárez Fernández da algunos ejemplos, como el de la aljama de Valsameda, destruida por asalto; la justicia real dio la razón a los judíos, pero éstos no se atrevieron a regresar y prefirieron contentarse con una indemnización. El concejo de Bilbao también se las arregló para burlar las órdenes terminantes de los reyes. Había prohibido a los judíos de Medina de Pomar que siguieran comprando paños, sedas y lienzos; el 12 de marzo de 1475, los reyes declararon nula tal disposición; entonces los de Bilbao prohibieron a los judíos pernoctar en la ciudad, lo cual les obligaba a pasar la noche en caseríos expuestos a los ladrones; de esta manera les fue imposible continuar su negocio.

50 La revuelta que se produjo en Segovia en 1477 no puede asimilarse en rigor a los disturbios anticonversos anteriores. Tuvo como motivo la concesión de un amplio señorío a favor del nuevo conde de Chinchón, Andrés Cabrera, en agradecimiento por los servicios prestados anteriormente a la causa de los reyes. La creación del señorío supuso la enajenación de parte del alfoz de la comunidad de ciudad y tierra de Segovia; éste fue el motivo de la rebelión segoviana en cuya represión tuvo que intervenir personalmente Doña Isabel. El hecho de que Cabrera fuese converso no parece que fuese explotado por los amotinados.

51 En 1507, declarará el rey Don Fernando: «Nos dijeron tantas cosas de Andalucía que, si nos las dijeran del príncipe nuestro hijo [el príncipe Don Juan, muerto en 1497], hiciéramos aquello mismo».

52 ¿Se cumplió estrictamente la orden de expulsión? Cuando la expulsión final se produjo en 1492, Bernáldez nos informa de que ocho mil familias de Andalucía se embarcaron en Cádiz, además de hacerlo

otras muchas en Cartagena y en los puertos de Aragón. En 1486 se pensó en semejante expulsión para los judíos de Zaragoza y Teruel; por lo visto no se llevó a cabo.

53 PULGAR, Crónica de los Reyes Católicos, cap. CXX.

54 Ibid.

55 En 1523, el arzobispo de Toledo Don Alonso de Fonseca promovió y financió la construcción de un retablo para sustituir a las imágenes de papel existentes hasta entonces. Mucho más tarde, en 1583, fray Rodrigo de Yepes, fraile en el monasterio de San Jerónimo de Madrid, escribió la Historia de la muerte y glorioso mártir del santo Inocente que llaman de La Guardia, basándose en las tradiciones locales, el culto y los procesos y sentencias seguidos en el Tribunal de la Inquisición de Ávila. Yepes recoge la historia, tal como se venía contando en la comarca: todo comenzó a fraguarse cuando unos conversos de La Guardia, Tembleque y Toledo, tras haber asistido a un auto de fe de la Inquisición de Toledo, planearon una venganza contra los inquisidores mediante un conjuro para el cual era necesario el corazón de un niño inocente y una hostia consagrada. Juan Franco y Alonso Franco secuestraron al niño Juan de Pasamonte —hijo de Alonso de Pasamonte y de Juana la Guindera—, lo trasladaron a La Guardia e imaginaron su martirio y muerte como si de un nuevo Jesús se tratara. Después del asesinato, enterraron el cuerpo junto a la ermita de Santa María de Pera (o del Sepulcro). El sacristán de La Guardia, también converso, robó la hostia consagrada. Benito García de las Mesuras se fue a Zamora con el corazón del niño y la hostia para que los rabinos hicieran el conjuro, pero fue descubierto y acusado en Ávila gracias a los resplandores que emitía la hostia consagrada oculta entre las páginas de un libro de rezo.

56 «Persuadiéndonos el venerable padre prior de Santa Cruz [Torquemada], inquisidor general de la dicha herética pravedad...».

57 Citado por A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, La clase social, pp. 27-28.

58 A. BERNÁLDEZ, Memorias del reinado de los Reyes Católicos, capítulos CX-CXI.

59 La ciudad de Vitoria ha cumplido escrupulosamente aquel compromiso hasta que —como veremos más adelante— fue relevada de él, en 1952, por la comunidad judía de Bayona en agradecimiento por la acogida que los descendientes de los judíos expulsados en 1492 encontraron en España durante la Segunda Guerra Mundial, librándose así de la persecución nazi.

60 La historia de la Unión Soviética ofrece un notable ejemplo de ello. Sus dirigentes sabían perfectamente que su política de liquidación del campesinado libre y la instauración de una economía sometida al control del Estado iba a provocar de inmediato un caos perjudicial al desarrollo de la producción; no obstante, mantuvieron durante lustros la línea fijada porque lo que les interesaba más era la edificación de un nuevo tipo de sociedad basada en el colectivismo. En este caso sacrificaron el rendimiento y la productividad económica a una ideología. R. ARON (Plaidoyer pour l'Europe décadente, París, 1977, p. 85): «[los dirigentes soviéticos] subordonnent la rationalité économique à la rationalité idéologique; ou encore, si l'on préfère une autre expression, ils préfèrent l'idéologie à l'économie, le dogme de la propriété collective au regain de l'esprit individualiste, lié à la propriété privée».

61 Ésta es también la tesis defendida hace algunos años por J. A. SARAIVA (A Inquisição portuguesa, Lisboa, 1956; Inquisição e Cristiãos novos, Oporto, 1969) y B. NETANYAHU (The Marranos of Spain. From the late XIVth to the early XVIth Century, Nueva York, 1966): la religión fue un simple disfraz para encubrir una lucha de clases; lo que se procuraba no era la extirpación del judaísmo, sino la eliminación de los marranos, ya que en realidad la inmensa mayoría de los conversos eran cristianos sinceros; paradójicamente, fue la Inquisición la que dio un nuevo impulso al marranismo. I. S. REVAH (Les Marranes portugais), buen conocedor del marranismo peninsular, se opuso rotundamente a esta interpretación: «Si tous les nouveaux chrétiens avaient été persécutés sans motif religieux réel, on ne s'expliquerait pas que tant de milliers d'entre eux se soient enfuis, du XVIº au XVIIIº siècle, pour rejoindre les communautés juives ou en fonder de nouvelles dans des pays où le judaïsme était auparavant toléré officieusement, publiquement admis ou parfois totalement inconnu».

62 Opinión compartida por algunas fuentes israelitas.

63 Es sobre todo a Isabel a quien se carga con esta tacha; a Fernando —¿será la influencia del juicio de Maquiavelo?— se le atribuyen motivaciones más racionales: utilizar la religión con fines políticos. Sin embargo, Llorente, en su famosa historia de la Inquisición publicada a principios del siglo XIX, achaca la creación del Santo Oficio a una iniciativa de Don Fernando, mucho más entusiasta que la reina en este asunto.

64 PÁRAMO (De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis..., Madrid, 1598, p. 163) confirma esta interpretación: Torquemada ha sido el que convenció a los Reyes Católicos de que había que expulsar a los judíos porque éstos constituían el principal obstáculo a la asimilación de los conversos.

65 C. ROTH, Histoire des marranes, París, Liana Levi, 1992, pp. 13-14.

66 J. MARÍAS, España inteligible, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 183.

67 Véase J. PÉREZ, La España de Felipe II, Barcelona, Crítica, 2000, capítulo III.

68 Véase J. PÉREZ, Crónica de la Inquisición en España, Barcelona, Martínez Roca, 2002, capítulo XIII.

69 J. GOYTISOLO, «Lo que no se dice de Sefarad», en El País, 21 de diciembre de 1999.

70 En Memories of our Future, el escritor israelí Ammiel Alcalay hace observaciones equivalentes en lo que se refiere al estatus de la cultura sefardí en Israel: «Toda la riqueza y variedad de la historia sefardí en el ámbito de diversas culturas y continentes cayó en una inexistencia similar a la determinada siglos atrás, en aras de la homogeneidad castiza, por los Reyes Católicos y por la invención de una Europa cortada de sus raíces semitas por los vates e inspiradores del Renacimiento. A la actual percepción de la literatura israelí como simple apéndice de la europea y estadounidense, Alcalay propone otra, a la vez más tradicional y moderna, caracterizada por su multiplicidad de raíces y su recuperación de una larga y cultivada amnesia» (J. GOYTISOLO, op. cit.).

71 A. DE LIBERA, Penser au Moyen Age, París, Ed. du Seuil, 1998.

72 Y. HA-KOHEN, 'Emeq ha-Bakha (El Valle del Llanto), crónica hebrea del siglo XVI traducida y anotada por P. León Tello, Madrid-Barcelona, 1964, pp. 181-182). Hijo de españoles expulsados, Yosef ha-Kohen había nacido en el sur de Francia; se instaló en Italia como médico.

73 I. S. RÉVAH, Antonio Enríquez Gómez. Un écrivain marrane (y. 1600-1663), edición de Carsten L. Wilke, París, Chandeigne, 2003, pp. 186-191.

74 Este personaje compuso una Gramática francesa en español (Douai, 1624; Madrid, 1635) y, entre 1634 y 1636, a instigación de Pedro Pacheco, obispo e inquisidor, tradujo el primer libro de los Essais de Montaigne: Experiencias y varios discursos de Miguel, señor de Montaña.

75 N. WACHTEL, La foi du souvenir, París, Seuil, 2001, p. 422.

76 F. LÓPEZ DE GÓMARA, Anales del emperador Carlos V.

77 Sobre este personaje, véase C. ROTH, Doña Gracia Nasi, París, Liana Levi, 1990, y C. CLÉMENT, La Senora, París, Calmann-Lévy, 1991.

78 La palabra marrano ya existía a finales del siglo XIV; en las Cortes de Soria (1380) se lee: «cualquier —cristiano o judío— que llamare marrano o tornadizo u otras palabras injuriosas a los que se tornaren a la fe católica, que le peche trescientos maravedís cada vez que lo llamare». Su uso se generalizó en el siglo XV. La etimología es muy discutida. En 1611, el Tesoro de Covarrubias da la definición corriente de la voz marrano: «es el recién convertido al cristianismo y tenemos ruin concepto dél por averse convertido fingidamente». A continuación, Covarrubias recoge una de las etimologías que se siguen proponiendo a veces: «los moros llaman al puerco de un año marrano y pudo ser que al nuevamente convertido, por esta razón y por no comer la carne del puerco, le llamasen marrano». Todavía hoy, algunos autores se atienen a esta etimología: la voz castellana marrano (puerco) vendría del árabe moharannah o mahram que significa impuro y sirve para calificar a los puercos. Es mucho más probable que marrano venga del verbo marrar como lo señala el mismo Covarrubias: «marrar es fallar; vocablo antiguo castellano, del qual por ventura [...] vino el nombre de marrano del judío que no se convirtió llana y simplemente».

79 I. S. RÉVAH, Antonio Enríquez Gómez. Un écrivain marrane (y. 1600-1663), edición de Carsten L. Wilke, París, Chandeigne, 2003.

80 Véase Y. YOVEL, Spinoza, el marrano de la razón, Madrid, Anaya-Mario Muchnik, 1995.

81 Se sabe que, en 1596, su padre vivía en Nantes como mercader; debió de salir de la Península hacia 1590 y llegar a Ámsterdam un poco antes de 1616.

82 Según A. MINC (Spinoza, un roman juif, París, Gallimard, 1999), poco tiempo después de la creación del Estado de Israel, David Ben Gourion pidió a los rabinos que anularan el terrible herem pronunciado en el siglo XVII contra Spinoza; los religiosos examinaron otra vez el caso pero confirmaron la sentencia dada por sus antecesores de Ámsterdam.

83 «Juif de naissance, et puis déserteur du judaïsme et enfin athée».

84 Véase la obra ya citada de Y. YOVEL, Spinoza, el marrano de la razón.

85 La Execración contra los judíos —citada por Nicolás Antonio—, que estaba extraviada desde el siglo XVII, fue encontrada no hace mucho por el canónigo archivero de Santiago de Compostela J. María Díaz Fernández en la Biblioteca del Real Consulado de La Coruña. La edición príncipe fue publicada por F. Cabo-Fernández Aseguinolaza y S. Fernández Mosquera en 1993 (Barcelona, Crítica).

86 Véase N. COHN, Histoire d'un mythe. La «conspiration» mondiale juive et les Protocoles des Sages de Sion, París, Gallimard, 1967. Los Protocolos todavía se volvieron a editar en España en 1963; desde luego es evidente la relación entre conspiración judía y conspiración masónica.

87 J. A. VAN PRAAG, «Los Protocolos de los Sabios de Sión y la Isla de los Monopantos», en Bulletin hispanique, 1949, pp. 169-173.

88 Y. YOVEL, op. cit., p. 60.

89 Éste es un aspecto que Américo Castro se resistía a admitir. Para él, sólo los conversos —o sea, los que

se quedaron en la Península, sinceramente cristianos aunque discriminados por el prejuicio de la limpieza de sangre— se habrían mostrado originales y habrían descollado como escritores; los marranos —o sea, los criptojudíos— no merecerían la misma consideración; siempre se habrían mostrado inferiores a los primeros: «Los judíos [es decir: los que se habían negado a la conversión], antes y después de la expulsión (1492), no descollaron como escritores en castellano [...]. El criptojudaísmo no ocupa mis vigilias, por dar la casualidad de que ningún criptojudío creó en España nada que hoy perdure. Escritores como Miguel Barrios o Antonio Enríquez Gómez no son comparables con los conversos. Por su parte, Spinoza no era criptojudío, sino un panteísta, no exterminado por sus correligionarios gracias a vivir en Holanda» (A. CASTRO, «Sobre el no querer entender nuestra historia», en Ínsula, núm. 247, junio de 1967).

90 «Contrairement à la thèse de Werner Sombart, reprise par Fernand Braudel dans les pages qu'il consacra à l'expulsion d'Espagne dans sa monumentale Méditerranée, les Juifs exilés de la péninsule Ibérique n'avaient pas l'impression de quitter des royaumes en crise ou en récession, mais, au contraire, des pays en pleine expansion économique, culturelle et militaire dont les armées victorieuses les suivaient de près et souvent les pourchassaient jusque dans leurs nouvelles terres d'asile» [M. ABITBOL (Directeur de l'institut Ben-Zvi, Université hébraïque de Jérusalem), «Juifs ibériques, musulmans et chrétiens après l'expulsion: le cas nord-africain», en H. MÉCHOULAN (dir.), Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora. 1492-1992, París, Liana Levi, 1992, p. 518].

91 En la portada se lee: «en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica».

92 Véase S. ADLER, op. cit., pp. 36 ss.

93 Y. KAPLAN, «La Jérusalem du nord: la communauté séfarade d'Amsterdam au XVIIº siècle», en H. MÉCHOULAN (dir.), Les Juifs d'Espagne, pp. 198-200.

94 G. NAHON, «Communautés espagnoles et portugaises de France», en H. MÉCHOULAN (dir.), Les Juifs d'Espagne, pp. 128-133.

95 La misma idea viene expresada, en 1524, por el humanista Hernán Pérez de Oliva, quien llama la atención sobre las consecuencias de los descubrimientos recientes: hasta 1492, España ocupaba el finisterre de Europa; ahora se ha convertido en el promontorio para el nuevo mundo y esta situación excepcional puede conferirle la hegemonía y el imperio universal; la translación de este a oeste en la marcha de la historia se está terminando en beneficio de España: «Antes ocupábamos el fin del mundo y ahora estamos en el medio con mudanza de fortuna cual nunca otra se vio [...]. Como hubo en los tiempos pasados que al principio del mundo fue el señorío en oriente, después más abajo en la Asia; después lo hubieron persas y caldeos; de ahí vino a Egipto, de ahí a Grecia y después a Italia, postrero a Francia. Ahora de grado en grado viniendo al occidente, pareció en España [...] sin partir ya de aquí do lo ataja el mar y será tan bien guardado que no pueda huir».

96 En 1830, parte de Grecia se independizó, pero Macedonia y Salónica quedan dentro el Imperio turco hasta 1912.

97 La emigración se debe también a otras causas. En el siglo XIX se habían agudizado las tensiones entre judíos y cristianos —griegos y armenios— en el Imperio otomano. En el último tercio de la centuria, el antisemitismo de nuevo cuño había repercutido en Turquía, con nuevas acusaciones de crímenes rituales. En 1912, Salónica fue ocupada por Grecia y los impuestos que pagaban los judíos subieron bastante. En 1922, a consecuencia de los tratados internacionales sobre cambios de poblaciones entre Grecia y Turquía, muchísimos griegos salieron de Turquía y se instalaron en Salónica, provocando incidentes con los sefardíes, amenazados además por leyes de carácter antisemita.

98 Esto sin hablar de las patrañas que corrían en el vulgo. A Mendizábal los caricaturistas de la época le solían caracterizar mediante una inmensa cola o rabo. En su novela la Gaviota, Fernán-Caballero se refiere a la creencia popular de que los judíos tienen rabo; ahora bien, en la misma novela es un fraile el que desmiente aquella patraña: «el padre prior decía que eso del rabo de los judíos es una patraña, una tontería, y que los judíos no tienen tal cosa».

99 Véase «Mr. Masson redivivo», en Revista europea, 30 de julio de 1876.

100 «Tanto se había extendido la secta [judía] en España, que estuvo a punto de hacerse totalmente judía dicha nación latina, y que si el pueblo español dio muchas veces contra las aljamas, fue simplemente por espíritu de bandidaje, y no por el religioso: las razas árabe y hebrea habíanse ya entrelazado con la española e inoculádola el virus anticristiano».

101 ABC, 2 de octubre de 1998.

102 Telegrama del gobierno a Rascón, con fecha 8 de julio de 1881: «El gobierno está dispuesto a recibir a los hebreos que quieran venir, pero no a sufragar gasto alguno».

103 Véase J. RAMÍREZ COPEIRO DEL VILLAR, «Huelva en la Segunda Guerra Mundial», en Historia 16, XXII, núm. 261.

104 «Que el falangismo «tradicional» y otros intereses asociados a él tenían sus esperanzas puestas en una

victoria europea del Eje, es cosa indudable» (P. LAÍN ENTRALGO, Descargo de conciencia, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 314, nota).

105 Véase L'Express, 28 de octubre de 1978: son los judíos los que han desencadenado la Segunda Guerra Mundial; no hubo genocidio; «la solution finale est une invention pure et simple» de los judíos («cette satanée propagande juive»; «les juifs sont toujours prêts à tout pour qu'on parle d'eux, pour se rendre intéressants, pour se faire plaindre). Y concluía Darquier con esta frase, la que más resonancia tuvo en Francia: «je vais vous dire, moi, ce qui s'est exactement passé à Auschwitz. On a gazé. Oui, c'est vrai. Mais on a gazé les poux».

106 A. LAZO, «Un antisemitismo sin judíos», en La Aventura de la Historia, núm. 5, marzo de 1999, pp. 17-20.

107 Justo es destacar en el mismo sentido la actitud del cónsul de Portugal en Burdeos, Aristides de Sousa Mendes. El no hizo caso de las instrucciones contrarias que recibió del gobierno de Salazar y, entre el 17 y el 19 de junio de 1940, firmó centenares de visados a favor de judíos que se encontraban en la ciudad. Aristides de Sousa Mendes, fue destituido por el gobierno portugués y excluido de la carrera diplomática. Murió en 1954 en la miseria. Sólo en 1987 el gobierno portugués accedió a rehabilitar su memoria.

108 La carta ha sido publicada por A. MARQUINA y G. I. OSPINA, España y los judíos en el siglo XX, pp. 194-195.

109 Perlasca era un militar italiano que había combatido en el bando «nacional» durante la guerra civil. Cuando cayó el régimen de Mussolini, se encontraba en situación muy delicada y fue entonces cuando Sanz Briz le dio protección y un cargo en la embajada de España. Después de la guerra, Perlasca se retiró a Padua. En 1987, Israel lo declaró ciudadano de honor y Justo entre los Justos; un árbol lleva su nombre en el Monte del Recuerdo de Jerusalén. Murió el 15 de agosto de 1992, a la edad de ochenta y tres años; el gobierno de Italia le había otorgado una pensión.

110 En su libro, F. Yzart cita este ejemplo de falso documento, fechado en Budapest el 14 de noviembre de 1944, expedido a favor de un tal Mannheim: «Certifico que Mor Mannheim, nacido en 1907, residente en Budapest, calle de Katona Jozsef, 41, ha solicitado, a través de sus parientes en España, la adquisición de la nacionalidad española. La legación de España ha sido autorizada a extenderle un visado de entrada en España antes de que se concluyan los trámites que dicha solicitud debe seguir».

111 La gesta de la legación española de Budapest quedó en el olvido durante más de cuarenta años. En 1944, Sanz Briz tenía treinta y cuatro años. Al salir de Budapest, ocupó varios cargos diplomáticos en Bruselas, El Cairo, Pekín; murió en 1980, siendo embajador de España ante la Santa Sede. Nunca hizo gala de su labor en Hungría. En 1991, el Parlamento de Israel le otorgó el título de Justo de la Humanidad y a su viuda se entregó en aquella ocasión la medalla de honor de Yad Vashe; un árbol ha sido plantado y lleva su nombre en el Monte del Recuerdo de Jerusalén. En octubre de 1994, en un solemne acto celebrado en el Parlamento de Budapest, Adela Quijano, viuda de Sanz Briz, recibió de manos del jefe del Estado la Gran Cruz al Mérito de la República de Hungría, otorgada a la memoria de su esposo. En 1998, El Organismo español autónomo de Correos y Telégrafos emitió un sello en honor de Sanz Briz.

112 L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, en Historia de España Menéndez Pidal, t. XVII**, p. 257.

113 Eso de las llaves de casa que se hubieran llevado los judíos al salir desterrados de España es un tópico que se encuentra a cada paso, pero que no parece tener ningún fundamento serio.

Table of Contents

LOS JUDÍOS EN ESPAÑA
De la Sefarad bíblica a la Sefarad de hoy
Preludio: Los judíos en la Península Ibérica antes de 711
La España de las tres religiones
La España musulmana
Los judíos en la España cristiana
El antijudaísmo en la España cristiana
Las matanzas de 1391
El judaísmo español en el siglo XV
El problema converso
La Inquisición y la expulsión de los judíos
El caso del Santo Niño de La Guardia
El decreto de expulsión
La diáspora sefardí
Judaísmo y criptojudaísmo

Las redes marranas en la Europa moderna
Sefardíes frente a askenazíes
Españoles sin patria
Antijudaísmo sin judíos
España frente al antisemitismo moderno
El retorno de Sefarad
Filosefardismo oficial
Franco y los judíos
Sefarad hoy
Guía de lecturas
Notas a pie de página